

موقفنا من التراث القديم

التراث والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الخامس

الائمان والعمل - الإمامة

دكتور حسن حنفى

مكتبة مديولا

موقفنا من التراث القديم

التراث والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الخامس

الإيمان والعمل - الإمامة

دكتور حسن حنفى

مكتبة مذبولا

الباب الخامس

التاريخ المتعدين

الفصل الحادى عشر

النظر والعمل (الأسماء والأحكام)

اولا : مقدمة .

بعد التاريخ العام الذى يظهر فى النبوة وفى المعاد اى فى ماضى
الانسانية وفى مستقبلها يظهر التاريخ الخاص او التاريخ المسمى فى
النظر والعمل اولا وهو ما سماه القدماء « الاسماء والأحكام » ثم فى الحكم
والدولة ثانيا وهو ما سماه القدماء « الإمامة » . فاذا كان التاريخ
العام من صنع الله اذ انه هو الذى يرسل الانبياء وهو الذى يبعث
الناس اليه فى اليوم الآخر فان التاريخ المتعين من صنع الانسان . فالنظر
والعمل مقولتان انسانيتان فرديتان كما ان الحكم والدولة نظامان انسانيان
اجتماعيان من اختيار الانسان . فالتاريخ العام لا يتحقق الا فى التاريخ
الخاص وكان المشروع الالهى كما تم عرضه فى الوحي كعلم الهى لا ينفك
الا بنظر الانسان وعمله وحكم الجماعة ونظامها . وفى التاريخ المسمى
ينتهى علم اصول الدين ، ويتحقق القصد الالهى من الوحي . وبذلك
العقائد ، ويكتمل النسق .

١ - وضع المشكلة وأهميتها .

تدخل مسألة النظر والعمل فى باب « الاسماء والأحكام » اى فى
تحديد معانى الالفاظ . فهى ليست مسألة نظرية بقدر ما هى مسألة
لغوية . ليست قضية تفتيش فى ضمائر البشر ايهم المؤمن وابهم الكافر
كما يحدث فى هذه الايام ، بل هى مسألة البحث عن معانى الكلمات .
وكان النظر والعمل مجرد أسماء والفاظ وتحديد معانى وليسها ، نسق

سلوك وافعال وممارسة النظر والتحقيق (١) . وهل يمكن معرفة النظر والعمل لغويا محسب ؟ وعلى غرض أنها مبحث لغوى فهل هى اسماء شرعية فحسب ليس للعقل فيها دور فى الفهم أو التحليل ؟ لذلك :شا رد الفعل على هذا الوضع الهامشى للمشكلة وأصبحت اصلا من اصول الدين ، الاسل الرابع منه « المنزلة بين المنزلتين » بعد الاصول الثلاثة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد (٢) . وتعنى مسألة الاسماء والاحكام ان مسألة النظر والعمل من حيث التطبيق او عدمه مجرد أسماء لغوية تشير الى احكام شرعية وليس لها أى مدلول نظرى او واقعى . فمحل بحثنا هو قوايس اللغة وكتب الفقه وبالتالي اخراج موضوع النظر والعمل من نطاق تحابل العقل والواقع . واذا كان الامر سهلا فى حالة التطبيق فان الامر يكون حسعا فى حالة الاختلاف . فالانسان بالكبرة انما يشكك فى مدى غايلية النظر ويسبب اضرارا باللغة فى الواقع الاجتماعى . واذا استطاع الانسان التوقف فى تحديد بعض المسائل النظرية مثل الايمان والكفر والشرك او تحديد بعض الاحكام الفقهية حول الفسق والنفاق والعصيان فانه لا يستطيع ان يتوقف امام الاتيان بالكبائر لانها افعال عامة يقوم بها الفرد فى المجتمع وتدخل تحت طائلة القانون .

(١) هذا هو موقف الاشاعرة : باب فى الاسماء والاحكام . فصل فى معنى الايمان ، الارشاد ص ٣٦٩ ، اعلم أن غرضنا فى هذا الفصل يستدعى تقديم ذكر حقيقة الايمان . وهذا مما اختلفت فيه مذاهب الاسلاميين . والكلام فى هذا الفصل يتعلق بالتسميات ولبابه الوعيد والخلود ، الارشاد ص ٣٩٨ ، القسم الثالث فى الاسماء والاحكام ، المحصل ص ١٧٤ (الثامن من النبوة) فى الاسماء الشرعية الطوالع ص ٢٢٨ ، فى الاسماء والاحكام ، المواقف ص ٣٨٤ — ٣٩٥ .

(٢) هذا هو موقف المعتزلة . ويشرح القاضى عبد الجبار المنزلة بين المنزلتين بقوله ان الاصل فى ذلك ان هذه العبارة تستعمل فى شئ بين شئين ، بنجذب كل واحد منهما بشبه هذا فى أصل اللغة . وأما فى اصطلاح المتكلمين فهو العلم بان لصاحب الكبرة اسم بين الاسمين وحكم بين الحكيم . وهذه المسألة تلقب بمسألة الاسماء والاحكام ، الشرح ص ٦٩٧ . ص ١٣٧ — ١٣٨ .

وقد يشار الى مسألة النظر والعمل كجزء من المقدمات العامة في علم أصول الدين ، فيما يجب على المكلف الايمان به مثل نظرية العلم ونظرية التكليف وكأنها مدخل وليست موضوعا نظريا مستقلا (٣) ، وإن كانها مقدمات نظرية خالصة ، مقدمات في مفاهيم العلم . وقد ظهر أيضا في الشروح المتأخرة عندما انهار بناء العلم وتحول الى منظومة عقائدية نثرنا أو شجعنا وبالتالي ضاع موضوع النظر والعمل من المستوى البرهاني الى المقدمة الخطابية العامة وكأنه مبحث فقهي أو حسوفي . وقد تبدو مسألة النظر والعمل في نهاية العقائد المتأخرة كمقدمة للاختلافات التي ينتهي بها التوحيد كنوع من الخطابة العامة في الدين بعد انهيار البناء العقلي للعلم (٤) . وقبل أن توضع كخواتم خطابية للعلم تظهر أحيانا كمحقق لموضوعاته الآخر كالإمام والنبوة . فتدخل في مسألة الرد والوعيد باعتبارها تتحدث عن الايمان والكفر والفسوق والمعصية من خلال قانون الاستحقاق (٥) . كما قد تظهر في باب النبوات في آخر مرحلة من مراحل النبوة (٦) . لذلك ارتبطت بموضوعات الوعد والوعيد وإن على مستوى الدنيا وليس تطبيقا للاستحقاق في الآخرة . وقد يضطرب

(٣) الجوهرة ، ص ٣٨ — ٤٦ ، الوسيلة ص ١٤ — ١٦ . المحققون ص ٥ — ٦ ، مبحث الايمان والاسلام وما ينطبق بهما . الايمان والاسلام باعتبار متعلق مفهوميها وهو ما علم من الدين ضرورة من مباحث علم الكلام كما يعلم من قوله فيها يأتي . ومن المعلوم ضرورة جدد ذكرهما المتكلمون في علم الكلام . لكن اختلفوا في وضعهما : فأخرهما قوم من الالهيات والنبوات والسمعيات وقدمهما آخرون لاحتياج الخاضعين في ملك المباحث اليهما . التحفة ص ٣٨ ، ولما كان الايمان والاسلام باعتبار مضاف مفهوميها ، وهو ما يجب الايمان به من مباحث علم الكلام ، ذكرهما مقدما . الايمان لاصالته لتعلقه بالقلب وتبعية الاسلام له لتعلقه بالجوارح ، الاتحاف ص ٤٥ .

(٤) الخريدة ، ص ٦٧ .

(٥) المعالم ، الغاية ، الوسيلة .

(٦) النهاية ص ١٧٠ — ١٤٨ ؟

مكانها ويتردد بين الموضوعات السمعية بعد المعاد والوعد والوعيد وقبل النبوة والامامة مما يدل على بداية اهتزازها في بناء العلم (٧) .

وقد تغيب مسألة النظر والعمل من بعض المؤلفات الكلامية ورسائل التوحيد نظرا لعدم ظهور الجانب الالهى فيها . ولا تظهر الا بمقدار ظهورها كجزء من التوحيد في الإرادة المطلقة ومن ثم تلحق بمسألة الجبر في الافعال على أساس أنها تتناول الايمان والكفر والفسوق أى موضوع الافعال (٨) . وقد تغيب مسألة النظر والعمل بتاتا من العقائد المتأخرة بعدما طغت الالهيات على باقى الموضوعات ، وبعدما أصبحت كل المسائل ما عدا التوحيد جزء من التوحيد . ولا تظهر الا كقضية في نهاية العقائد بعد الوعد والوعيد والمعاد والنبوة والامامة في تحديد معنى الكفر ومن هم الكافرون لتحديد علاقاتهم الاجتماعية بسائر المؤمنين في الامة . وهو الجانب التاريخى الذى فيه تحول موضوع الفرق الى ملحق للامامة أو ذيل لها فيما يجب تكفيره من الفرق (٩) . وتغيب المسألة كلية وكأنها لا تدخل في علم التوحيد خاصة في كتب العقائد المتأخرة والمتوسطة في عصر بناء العلم (١٠) . كما تختفى من العقائد المتأخرة (١١) . والعجيب ان تغيب عن بعض الحركات الاسلامية الحديثة (١٢) .

وبالرغم من هذا الغياب للموضوع الا ان له أهمية قصوى لانه

(٧) النسفية ، ص ١٢٤ — ١٣٢ .

(٨) هذا هو موقف الرازى في المسائل الخمسين .

(٩) العضدية ح ، ص ٢٨٥ — ٢٩٣

(١٠) هذا هو الحال في « اللمع » ، « الأساس » ، « التحقيق » ، الانتصار ، « المحيط » ، « المغنى » .

(١١) « أم البراهين » ، « الجامع » .

(١٢) « رسالة التوحيد » ، « عقيدة » الدردير .

موضوع على يمس الحياة اليومية للجماعة ، وعلى اساسه تتحدد العلاقات الاجتماعية (١٣) . بل انه هو الموضوع الاول من حيث النشأة ، موضوع مرتكب الكبيرة وحكمه بين المؤمن والكافر . دارت حوله اهم الفرق الكلامية بين طرفي نقيض كحل وسط بين الاثنين (١٤) . وينصل بموضوع التوحيد ، بالذات والصفات . فكلاهما يصاغان بالطريقة نفسها لتصور العلاقة بين الطرفين ، الذات والصفات أو الايمان والعمل ، علاقة زيادة أو مساواة ، والاختلاف في تصور هذه العلاقة بين اهل العدل واهل الرحمة .

وقضية النظر والعمل قضية انسانية خالصة تتناول موضوع العمل والسلوك طبقا للتصورات والدوافع وحسب البواعث والغايات . وهي ابعد الموضوعات عن الجوانب الالهية . لذلك تكون قسمة الايمان الى قديم ومحدث قسمة في البداية تجعل الموضوع يتناول الايمان المحدث أى ايمان الانسان وليس الايمان القديم (١٥) . صحيح أن المؤمن احد

(١٣) من ضمن اصول اركان الدين عند جمهور اهل السنة : ١٣ — في احكام الايمان والاسلام في الجلة ١٤ — في معرفة احكام الاولياء ومراتب الائمة الاتقياء . ١٥ — في معرفة احكام الاعداء من الكفر واهل الاهواء ، الفرق ص ٣٢٣ .

(١٤) تغلب هذه الموضوعات على فرق الخوارج والمرجئة وخاصة المرجئة . فأما المرجئة فعمدتهم التي يتمسكون بها الكلام في الايمان والكفر ما هما والتسمية بهما والوعيد واختلفوا فيما عدا ذلك كما اختلف غيرهم . وأما المعتزلة فعمدتهم التي يتمسكون بها في التوحيد ، وما يوصف به الله . ثم يزيد بعضهم الكلام في القدر والتسمية بالفسق أو الايمان والوعيد . وأما الخوارج فعمدة مذهبهم الكلام في الايمان والكفر ما هما والتسمية بهما والوعيد ، الفصل د ٢ ص ١٠٧ ، الخوارج والمرجئة والوعيدية ، فالمرجئة صنف تكلموا في الايمان والعمل ، والوعيدية داخلة في الخوارج وهم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده في النار ، الملل د ٢ ص ٢٣ .

(١٥) الايمان على ضربين : ايمان قديم وايمان محدث ، فالقديم ايمان الحق لانه سمى نفسه مؤمنا ، وايمانه تصديق لنفسه وتصديقه لانبيائه بكلامه ، وكلامه قديم ، صفة من صفات ذاته . والايمان المحدث ايمان الخلق ، وصفة للعبد مخلوقة ، الانصاف ص ٥٤ — ٥٥ ، الايمان

أسماء الذات إلا أن الإيمان هو هذه الطاقة الانسانية الخالصة وتدبيرات الانسان لنفسه وللعالم ، دوائج سلوكه وبواعثها . فإذا كان التوحيد محوره الله والعمل محوره الانسان فإن الوعد والوعد المتقاء بين المحورين ، والإيمان والعمل هما الجانبان الدنيوي في موضوع الوعد والوعد . فطالما يتعلق الإيمان بالنظر والعمل والتصديق والاعتقاد وكلها أبعاد للشعور الانساني فإن المشكلة تكون انسانية في جوهرها .

٢ — أبعاد الشعور .

ويمكن تحليل مسألة الإيمان والعمل بتحليل جوانب الشعور الثلاثة : صورته ومضمونه وموضوعيته (١٦) . فصورة الشعور تظهر في الوحدة أو الاختلاف بين أبعاد الشعور الأربعة : الفكر والقول والوجدان والعمل . بينما يظهر مضمون الشعور في الفكر المتمثل الذي يتحول الى قول وعمل في مضمون التصديق (الله ، والكتب ، والرسائل ، واليوم الآخر ...) (١٧) . وأخيراً يتموضع الشعور عندما يتحول الإيمان من طاقة في الشعور الى نظام مثالي للعالم .

فعندما يصبح الإيمان موضوعاً للشعور تظهر له أبعاد أربعة : الفكر والقول والوجدان والعمل (١٨) . يظهر الإيمان من خلال هذه

مخلوق لأنه إما التصديق بالجنان أو مع الإقرار باللسان وكل منهما مخلوق وما يقال عن أنه قديم باعتبار الهداية خروج عن حقيقة الإيمان على أن الهداية حادثة أن التفت للقضاء الأزلي صح ، التحفة ص ٤٢ .

(١٦) أنظر تحليلنا لهذه الجوانب الثلاثة في رسالتنا

Les Méthodes d'Exégèse

(١٧) أنظر الفصل التاسع ، تطور الوحي (النبوة) عاشرًا ، مضمون الرسالة ١ — المضمون النظري .

(١٨) وتظهر هذه الأبعاد الأربعة في الحديث المشهور « من رأى

الإبعاد إما في واحد منها أو في اثنين أو في ثلاث أو في جميعها . فالفكر هو ما يسميه القدماء المعرفة أو النظر أو الاستدلال . والقول هو الاقرار أو الشهادة . والوجدان هو التصديق بالقلب أو التحول ، والعمل لفظ قديم ومعاصر على السواء . كان الخلاف القديم بين النظر أى الايمان والعمل فى قضية مرتكب الكبيرة . وكان النظر أو الايمان يشمل الاقرار والتصديق أى القول والوجدان . هناك اذن أربعة موضوعات واحدى عشر علاقة ممكنة ، ستة منها ثنائية ، وأربعة منها ثلاثية ، وواحدة منها رباعية (١٩) . ولما كان يمكن اعتبار المعرفة والوجدان بعدا واحدا ، فالمعرفة نظر والوجدان تصديق ، كلاهما نظر إما عقلى أو قلبى ، استدلالى أو وجدانى تكون ابعاد الشعور ثلاثة : المعرفة أو النظر ، والقول أو الاقرار ثم العمل . وتتكون المعرفة حينئذ هى معرفة الشعور

منكم منكرا فليغيره بيده . فان لم يستطع فليسلانه ، فان لم يستطع فليقلبه ، وهذا اضعف الايمان » . الرؤية هنا هى المعرفة أو الفكر أو النظر . يتلوها العمل المباشر . فان صعب يتلوها العمل باللسان وهو القول . فان صعب يتلوها العمل بالقلب وهو الاعتقاد أو التصديق أو الوجدان .

(١٩) تكون الاحتمالات الخمس عشرة كالاتى ابتداء من الثانى فالثلاثى فالرباعى :



وابتداء من العلاقات
الاقرار ثم العمل كالاتى



وعلى هذا النحو تكون الاحتمالات سبعة ، ثلاثة فردية . المعرفة والقول والعمل ، وثلاثة ثنائية ، المعرفة والقول ، المعرفة والعمل ، والقول والعمل . وواحدة ثلاثية ، المعرفة والقول والعمل (٢٠) . وان كان الفكر هو النظر ، والنظر أساس العمل الا ان الفكر عندما يتمثل يصبح وجدانا وعندما يعبر عن نفسه يصبح قولاً ، وعندما يتحول الى عمل يصبح فعلاً فهو طاقة واحدة تظهر في مخارج متعددة . ويظهر ذلك منذ البداية في محاولات تحديد حقيقة الايمان والكفر وتفاوت كل التعريفات بين هذه الابعاد : المعرفة التي تشمل النظر والتصديق ، والاقرار ، والعمل . فالايمان معرفة تقوم بالله وما جاءت به الرسل والكفر جهل به . كما انه التصديق بالقلب ، فالايمان لغة هو التصديق ، التصديق بالرسل فيها علم مجيئه ضرورة وتفصيلاً (٢١) . وهو أيضاً كلمتا الشهادة أو التصديق مع الكلمتين . وهو ثالثاً اعمال الجوارح اما الطاعات فرضاً ونفلاً أو الطاعات المفروضة دون النوافل (٢٢) . الايمان اما فعل القلب فقط وهو المعرفة أو التصديق واما فعل الجوارح فقط . وهو اما باللسان وهو الكلمتان أو غيره وهو العمل بالطاعات . وهو اما فعل القلب والجوارح معاً ، والجارحة اما باللسان أو الجوارح .

(٢٠) الاحتمالات السبعة هي :

١	— المعرفة (النظر)
٢	— القول (الاقرار) .
٣	— العمل .

(٢١) الايمان معرفة تعريف جهنم . وهو تصديق ، رأى القاضي والاستاذ والصالحى وابن الراوندى واكثر الاثمة ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ .

(٢٢) الايمان كتصديق مع الكلمتين هو موقف أبى حنيفة وكاعمال الجوارح رأى الخوارج والعلاف والقاضى عبد الجبار ، والطاعات المفروضة دون النوافل هو رأى الجبائى وابنه واكثر المعتزلة البصرية ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ .

فالإيمان نظر ، معرفة وتصديق أو عمل باللسان أو بالجوارح . الإيمان
اذن هو مجموع هذه الأبعاد الثلاثة : تصديق بالجنان ، وإقرار باللسان ،
وعمل بالأركان (٢٣) . وتعرف أبعاد الشعور بتحليل العقل . وقد تعرف
أيضا بالنص . فالإسلام هو القول والإيمان هو القول المضاف إلى
المعرفة والوجدان ، والإحسان هو العمل المضاف إلى القول والمعرفة
والوجدان (٢٤) . وقد تكون هناك قسمة أكمل للشعور بناء على كيف
والكم والجهة والإضافة . فالشعور الكيفي هو الذي له أبعاده الأربعة :
المعرفة والتصديق والإقرار والعمل أو الثلاثة إذا ما ضم التصديق إلى

(٢٣) هذا هو موقف أهل السلف وأصحاب الأثر ، المواقف ٣٨١ —

٣٨٨ .

(٢٤) هذا هو الحديث القدسي المشهور عن التدرج من الإسلام إلى
الإحسان . معنى الإسلام والفرق بينه وبين الإيمان والإحسان وما المبدأ
والوسط والكمال ، والخبر المعروف في دعوة جبريل حيث جاء على صورة
أعرابي وجلس حتى التصقت ركبته بركبة النبي وقال : يا رسول الله ، ما
الإسلام ؟ فقال : أن تشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ، وأن تقيم
الصلاة وتؤتي الزكاة ، وتصوم شهر رمضان ، وتحج البيت أن استطعت
إليه سبيلا . قال صدقت . ثم قال ، ما الإيمان ؟ قال أن تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وأن تؤمن بالقدر خيره وشره . قال
صدقت ، ثم قال : ما الإحسان ؟ قال : أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن
تراه فأنه يراك . قال : صدقت . مفترق في التفسير بين
الإسلام والإيمان ، إذ الإسلام قد يرد بمعنى الاستسلام
ظاهرا ، ويشترك فيه المؤمن والمنافق « قالت الأعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ، ففرق بينهما فكان الإسلام بمعنى
التسليم والانقياد ظاهرا موضع الاشتراك فهو المبدأ . ثم إذا كان الاخلاص
معه بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ويقر عقدا بأن
القدر خيره وشره من الله بمعنى أن ما أصابه لم يكن ليخطاه وما أخطاه
لم يكن ليصيبه كان مؤمنا حقا . ثم إذا جمع بين الإسلام والتصديق ، وقرن
المجاهدة وصار غيبه شهادة فهو الكمال . فكان الإسلام مبدا ، والإيمان
وسطا ، والإحسان كمالا . وعلى هذا شمل لفظ المسلمين التاجي والهالك .
وقد يرد الإسلام وقرينه الإحسان « بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن » ،
« ورضيت لكم الإسلام ديناً » ، « أن الدين عند الله الإسلام » ، « إذ قال
له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين » ، « فلا تموتن الا وأنتم مسلمون » .
وعلى هذا خص الإسلام بالفرقة الناجية ، الملل ج ١ ص ٥٩ — ٦١ ،
الانصاف ص ٥٩ — ٦٠ .

المعرفة في النظر . والشعور الكمي هو الذي يزيد وينقص لاحتماء
مسألة : هل يزيد الايمان وينقص ؟ اما الشعور كجهة فهو مضمون
الايمان الذي عرض من قبل في المضمون النظري للرسالة (٢٥) . اما الشعور
كإضافة فهو ما تناوله الحكماء من حيث قسمة الايمان الى ايمان العوام
وايمان الخواص .

ثانيا : النظر .

لما كان النظر أساس العمل فكلاهما جانبان لشيء واحد . كان تحديد
الايمان أولا بالنظر . النظر عمل لم يتحقق بعد ، والعمل نظر قد
تحقق وأصبح فكرا واتعا . ولكن يظل النظر هو الأساس والبداية
وليس العمل والا كان العمل أهوج عشوائيا اندفاعيا بلا أساس .
العمل في حاجة الى أساس أولى هو النظر . والتوحيد بلا نظر لا يكون
معرفة . والايمان ليس موقفا وجدانيا خالصا لان الوجدان يتأسس نظريا
في الفكر والا كان انفعالا أهوج أو هوى أعمى . المعرفة ضرورية .
والدليل على صدق النبي واجب ولو قام به واحد فقط . فلا نبوة بلا
دليل ، ولا وحى بلا برهان . المعرفة سابقة على التصديق كسبق النظر
على العمل . الايمان اذن هو الايمان العاقل أو هو باختصار النظر (٢٦) .

(٢٥) الفصل التاسع ، تطور الوحي (النبوة) ، عاشر : مضمون
الرسالة ، ١ — الموضوعات النظرية .

(٢٦) اختلفت المرجئة في الاعتقاد بتوحيد بغير نظر ، هل يكون
علما وايمانا أم لا ؟ أثبتته البعض ونفاه البعض الآخر ، مقالات ج ١
ص ٢٠٧ ، وعند الصالحية من المرجئة الايمان هو المعرفة بالله فقط والكفر
هو الجهل به فقط ، والصلاة ليست عبادة الله ، والقول بأن الله ثالث
ثلاثة ليس كفرا ولكنه لا يظهر الا من كافر ، الفرق ص ٢٠٧ ، ويخرج
أبو الحسين الصالحى الصلاة من العبادة لان العبادة هي الايمان بالله أى
معرفته . فالإيمان هو المعرفة بالله فقط ، والكفر هو الجهل به فقط ...
من جدد الرسول لا يكون مؤمنا لان الجهل بذلك محال . وقد قال الرسول
من لا يؤمن بى فليس مؤمنا بالله . والصلاة والزكاة والصيام والحج طاعات

ومن ثم تكون مشكلة الايمان والعمل هى المشكلة النقيضية المعروفة فى تاريخ الفكر باسم النظر والعمل (٢٧) . فالايان يحتوى على تسهـ،ر

=
وليس بعبادة الله ، وانه لا عبادة الا الايمان به ، وهو معرفة ، الفرق ص ٢٠٧ ، الايمان هو المعرفة بالله على الاطلاق ، وهو أن للعالم صانعا فقط ، والكفر هو الجهل به على الاطلاق ، معرفة الله هى المحبة والخضوع له ، الملل ج ٢ ص ٦٦ ، الكفر يكون بالقلب ويغير القلب ، الكفر جهل . غالبفض لله والاستكبار عليه كفر ، والاستخفاف بالله وبرسله كفر ، وقاتل الرسول ولاطبه لم يكفر من اجل القتل واللطمة بل من اجل الاستخفاف ، وكذلك تارك الصلاة مستخفا لتركها يكفر بالاستحلال لتركها لا لتركها ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ وهو أيضا موقف جهنم بن صفوان . فالايان والكفر لديه فى القلب دون الجوارح . الكفر خصلة واحدة فى القلب ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، الكفر هو الجهل بالله فقط ، ولا يكفر بالله الا الجاهل به ، مقالات ج ١ ص ٢١٣ ، الايمان معرفة بالله ورسله وما جاء من عند الله ومحبة الله والتعظيم لهما والخوف منهما . أما العمل بالجوارح فغير ايمان ، شرح التفتازانى ص ١٣٩ . ١٣ . مقالات ج ١ ص ١٩٧ ، الانسان اذا اتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه فانه لا يكفر بجحده ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، الكفر فقط هو الجهل بالله ، وقول الانسان أن الله ثالث ثلاثة لا يكفر ، ولكنه لا يظهر الا من كافر . والصلاة ليست عبادة الله ، وانه لا عبادة الا الايمان وهو معرفته ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، ص ٣١٢ ، الفرق ص ٢١١ ، الكفر خصلة واحدة بالقلب وهو الجهل ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ ، الاصول ص ٢٤٩ ، الايمان معرفة الله بالقلب فقط وان أظهر اليهودية والنصرانية وسائر أنواع الكفر بلسانه ، الفصل ج ٣ ص ١٣٧ وهو أيضا رأى المعلوماتية والمجهولية من الحازمية (العجاردة الخوارج) . فقد خالفت المعلوماتية سلفها فى شيئين : أحدهما دعواها أن من لم يعرف الله بجميع أسمائه فهو جاهل به والجاهل به كافر . والمجهولية يزدون من عرف الله ببعض أسمائه فقد عرفه واكفروا المعلوماتية ، الفرق ص ٩٧ ، وقد كانا فى الاصل حازمية ثم انفصلا بعد ذلك ، الملل ج ١ ص ٥١ — ٥٢ ، اعتقادات ص ٥١ ، الاصول ص ٢٦٩ ، الفرق ص ١٢٦ ، وهو أيضا رأى محمد بن كرام والإشعرى فى أحد أقواله ، الملل ج ٢ ص ١٠٦ ، الفصل ج ٣ ص ١٣٧ ، وعند بعض القدرية الايمان هو المعرفة ، شرح ص ١٧٣ التفتازانى ص ١٢٩ — ١٣٠ ، وعند الإباضية لا يرسل الله نبيا الا اذا نصب عليه دليلا لا بد أن يدل عليه ، مقالات ج ١ وعند الشيعة الايمان هو المعرفة . الدر ص ١٦٠ .

(٢٧) وهى المعروفة فى الفكر الغربى باسم Logos and Praxis

للعالم ، ويعطى الاساس النظرى الذى يقوم عليه السبل . الايمان ان شئنا بلغة العصر هو الايديولوجية التى تمارس وينتقى فى صورة عمل . الايمان ليس مجرد تقبل عاطفى انفعالى ، وليس قرارا فرديا او فعل ارادة بل هو موقف نظرى متكامل ، موقف واع يمكن البرهنة على صحته وعلى خطأ نقيضه .

والنظر اما ان يكون ضرورة او اكسابا . بداهة او استدلالا ، حدسا أم برهانا . يمكن اذن تحويل الايمان الى نظر بأحد هذين الطريقتين . وبالنسبة للمعرفة التى تجعل النص فى قلبها فان الحدس هو الاستخراج من النص . الوضوح فى النص والبرهان مستخرج من قناسا العقول . ومع ذلك يظل السؤال الاول قائما فى نظرية العلم وهو : هل المعرفة الضرورية معرفة عقلية أم أنها المعرفة الواضحة بذاتها ؟ وإذا كان النقل خاضعا للتأويل ومبادئ اللغة ولأسباب النزول نفل المعرفة العقلية الواضحة بذاتها هى الاساس . والعجيب ان يأتى اثبات الايمان كنظر من اثبات النقل اساسا للعقل مما يدل على ان الهدف ليس دفاعا عن النظر اى العقل بل اخراج للتصديق والاقرار والعمل من الايمان ! والعجيب ان تكون المعرفة ايمانية خالصة وليست معرفة عقلية ! المعرفة الايمانية لفظ آخر للايمان وكان العقل لا يدخل كجزء من التصديق بالرسول كجزء من الايمان ! (٢٨) .

(٢٨) هذا هو موقف الاشاعرة بوجه عام والمرجئة بوجه خاص . فمضمون الايمان عند ابي شمر من المرجئة ما جاء من عند الله منصوصا عليه او مستخرجا بالعقول مما فيه اثبات عدل الله ونفى التشبيه والتوحيد . وعند غيلان وانصاره الايمان معرفة ثابتة بالله تقوم على النظر والاستدلال لان المعرفة الاولى اضطرار لا تدخل فى الايمان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ ، ص ٢٠ - ٢٠١ ، وهو أيضا موقف محمد بن شبيب والشمرية . فالمعرفة الاولى الضرورية لا خلاف عليها والاستدلالية ما عليها خلاف . وعند الفسائية أصحاب غسان الكوفى الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا ، المواقف ص ٢٧ ، وعند الجاحظ لا يجوز ان يبلغ احد فلا يعرف الله . والكافر اما معاند او عارف قد استغرقه حب

ولما كان النظر هو أساس العمل كان من الضروري أن يناسس النظر على أسس يقينية . ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بالشك في النظر السابق حتى يتأسس النظر الجديد على يقين . الشك نظر في النظر ، ونقد للموروث النظري وتأسيس لليقين النظري . بل إن الشك قد يكون أول الواجبات قبل النظر ، فالشك هو الطريق إلى النظر . ليس الشك شكاً في اليقين بل هو تأسيس له . ولا يوجد يقين نظري مسبق قبل الشك كبداية للنظر والا فان هذا اليقين الأول لا يكون موقفاً نظرياً . كل يقين يحتاج إلى تأسيس نظري (٢٩) . ولما كانت الحجة النظرية عقلية ونقلية وكان النقل لا يستقل عن العقل بل يعتمد عليه ظهرت ضرورة التأويل . وبالتالي لا يمكن تكفير أحد من المتأولين ما دامت الغاية هي المعرفة الاستدلالية وليست اخراج العمل من الحساب حرصاً على الوحدة النظرية للإمامة وإن تضارب سلوكها . وإن تحريم التأويل لهو

مذهبه ، الفرق ص ١٧٥ — ١٧٦ ، وعند أصحاب أبي نوبان من المرجئة الايمان هو الاقرار بالله وبرسوله . ولما كان لا يجوز في العقل إلا أن يفعله وما كان جائزاً في العقل إلا يفعله فليس جزءاً من الايمان ، مقالات ج ١ ص ١٩٩ .

(٢٩) تشنع المرجئة على الاشعرية بانهم قالوا أن النظر في دلائل الاسلام فرض ، وأنه لا يكون مسلماً حتى ينظر فيها ، وأن من شرط النظر فيها أن يكون ولا بد شكاً في الله وفي صحة النبوة ، ولا يصح النظر في دلائل النبوة ودلائل التوحيد لمن يعتقد صحتها . ويدافع ابن حزم عن الاشعرية وكان الشك تهمة في ذلك . أن الشك أول الواجبات قبل النظر عند الجبائي ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ ، ويكفر معتزلة بغداد معتزلة البصرة . فالقول في الشاك ، والشاك في الشاك . من شك في كافر فهو كافر لأن الشاك في الكفر لا ايمان له . زاد معتزلة بغداد على معتزلة البصرة أن الشاك في الشاك ، والشاك في الشاك إلى الأبد كلهم كفار ، وسبيلهم الشاك الأول ، التنبيه ص ٤٠ — ٤١ ، انظر أيضاً الفصل الثالث ، نظرية العلم ، سادساً ، وجوب النظر ، ٣ — أول الواجبات .

م ٢ الايمان والعمل — الامامة

أداة لتكفير الخعوم ، تحريبه على الغير وتحليله للنفس (١٢٠) .

ان التأويل عن حسن نية أو عن خطأ غير مقصود له أجران . أما التأويل عن سوء نية أو بخطأ مقصود ففسق . والتأويل معذور إذا كان من داخل الامة وليس من خارجها ، يعمل لحالها وليس ضدها (٣١) . الخطأ بالجهل اذن مقبول ما دام الاساس هو المعرفة سواء اكانت عقلية أم عقلية ، نفسية أم بدائية ، تعهد على بداهة النص أم على حجة العقل (٣٢) . ولا يكفر من لم تبلغه الرسالة أو من نقل اليه قول آخر مع خطأ في أنقل لان شرط المعرفة لم يتحقق وهو الاعلان عنها وتبليغها ثم نقلها نقلا صحيحا متواترا . ولا يمنع ذلك من إمكانية وصول العقل

(٣٠) لا تكفر أكثر المرجئة أحدا من المتأولين الا من أجمعت الامة على اكفاره ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ ، أما شبر فإنه يكفر من رد قوله وقول أصحابه في القدر والتوحيد ويكفر الشاك في الشاك ، مقالات ج ١ ص ٢١٣ ، وما حكاه زرقان من المرجئة في أنها لا تكفر المتأول خطأ لأن الأكثر يقولون كل معصية كفر ويفسقون الخوارج بسفكهم الدماء وسببهم النساء وأخذ الاموال . وقال أكثر المرجئة كل مرتكب بتأويل أو بغير تأويل فهو فاسق .

(٣١) وهو في العادة موقف الفقهاء مثل ابن حزم . فمن تأول من أجل الاسلام فأخطأ دون أن تقام عليه الحجة أو يتبين له الحق فهو معذور مأجور أجرا واحدا ، وان كان مصيبا فله أجران والا فهو فاسق . . . عدم عذر تأويل اليهود والنصارى ، الفضل ج ١ ص ٢١ — ٢٥ .

(٣٢) عذر أهل الخطأ في الاجتهادات بالجهالات ، الفرق ص ٨٨ — ٨٩ ، عذر الاطرافية الخوارج أصحاب الاطفال في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة إذا اتوا بما يعرف لزومه عن طريق العقل ، وأثبتوا واجبات عقلية مثل القدرية ، الملل ج ٢ ص ٤٧ ، أما النجيدات الخوارج أتباع نجدة بن عامر الحنفي فقد أعذر أهل الخطأ بالجهالات . فالدين أمران : أحدهما معرفة الله تعالى ومعرفة رسله وتحريم دماء المسلمين وغصب أموالهم ، والاقرار بما جاء من عند الله جملة ، فهذا واجب معرفته على كل مكلف . وما سواه فالتناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة في الحلال والحرام . فمن استحل باجتهاده شيئا محرما فهو معذور . ومن خاف العذاب على المجتهد قبل قيام الحجة عليه فهو كافر ، الفرق ص ٨٨ — ٨٩ ، ص ١١٨

البشرى الى حقائق التوحيد، والعدل دون ما حاجة الى نقل واتفاق الناس
على تصوراتها العقلية الخاصة بلا تجسيم أو تشبيه (٣٣) .

١ — هل هناك كفر نظري ؟

إذا كان الإيمان هو المعرفة النظرية فهل هناك كفر نظري ؟ هل
المعرفة النظرية المجردة بقياس للإيمان والكفر ؟ ان جعل حقائق الإيمان
نظرية صرفة مستقلة بذاتها عن العمل والسلوك هو تحويل الموضوع
الى غاية ، والطريق الى هدف ، وقلب البداية الى النهاية . بل ان
المعاند في الحقائق النظرية الصرفة المنكر لها دون أن يؤثر ذلك في
سلوكه فانه يصبح شاكاً أو لا أدرياً أو نافياً على مستوى التمسك
فحسب دون أن يؤثر ذلك على سلوكه العملي ووضعه الاجتماعي .
الكفر حقيقة ولكنه ليس بحق عملي ، وهناك فرق بين الحقيقة والحق (٣٤) .

(٣٣) عند ابن حزم كل من كان على غير الاسلام وبلغه الاسلام
فهو كافر . ولا يكفر أحد حتى يبلغه أمر النبي . وأما من كفر الناس
بما تؤول اليه أقوالهم فخطأ لانه كذب على الخصم وتقويل له ، انفسا ،
ج ٤ ص ٢٤ — ٢٥ .

(٣٤) هذا هو سؤال : في ان المخالف من أهل القبلة هل يكفر أم لا ؟
عند الجمهور لا يكفر أحد من أهل القبلة . فالمسائل التي اختلف فيها أهل
القبلة من كون الله عالم بعلم أو موجد لفعل العبد أو غير متميز ولا في
جهة ونحوها لم يبحث النبي عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة
ولا التابعون . فعلم ان الخطأ فيها ليس قدحا في حقيقة الاسلام ، المواقف
ص ٣٩٢ ، لا تكفر أحدا من صلى بصلاتنا ، وتوجه لقبلتنا ، ومسجد
وأذن بها علم بالضرورة من ملئنا ، القول ص ١٤ — ١٥ ، أما عند
النظام فالجاهل بأحكام الدين كافر والمتعمد للخلاف بلا حجة منافق كافر أو
ناسق فاجر ، وكلاهما من أهل النار خلودا ، الفرق ص ٣١٩ ، أما عند
الجاحظ فالخلق صنفان ، عالم بالتوحيد وجاهل به . الجاهل معذور ،
والعالم مخجوج . من انتحل دين الاسلام فان اعتقد أن الله ليس بجسم
ولا صورة وهو عدل ثم أقر بذلك فهو مسلم . وان عرف ذلك ثم جحد
ودان بالتشبيه والجبر فهو مشرك . وان لم ينظر في شيء واعتقد أن الله
ربه وأن محمداً نبيه فهو مؤمن ، الملل ج ١ ص ١١٢ — ١١٣ ، أما الاشعرية
فهي التي تفرق بين الحق والحقيقة . فالكفر حقيقة وليس بحق فهو
ما يرفضه ابن حزم ، الفصل ج ٥ ص ٥٠ .

والحقيقة ان الذهن البشرى قادر على الوصول الى حقائق التوحيد والعدل . وهما الاصلان العقليان اللذان يتفق عليهما جمهور العقلاء . اما السمعيات مثل النبوة والاماد والاسماء والاحكام والامامة فهي امور عملية لا يكفر فيها احد . فالنبوة تجد كمالها في العقل . والاماد بتحقيق في الدنيا ، والاسماء والاحكام خصوصيات سياسية ، والامامة موقف عملي ونضال سياسي (١٣٥) . وقد تحول هذا التكفير النظري الى عرض لتاريخ الاديان بالنسبة للمعتقد النظرية التي يجب تكفيرها بصرف النظر عن اثرها في الحياة الاجتماعية وكيفية ممارستها العملية ، وكان هناك خطأ نظريا مجردا له مقياس نظري خالص وذلك مثل القول بالهين أو

(١٣٥) عند جمهور اهل السنة لا يكفر احد من اهل القبلة الا بدليل منفصل ، المعالم من ١٥٢ — ١٥٣ ، لا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفى الصانع القادر المختار العليم أو بما فيه شرك أو أنكار النبوة أو ما جاء به محمد ضرورة أو أمر جمع عليه قطعا أو استحلال المحرمات وغير ذلك . فالقائل به مبتدع ، السفدية ج ٢ ص ٢٩١ — ٢٩٣ ، لا يكفر احد ، حاشية المرجاني ج ٢ ص ٢٩٢ ، الخلالي ج ٢ ص ٢٩٢ ، الدواني ج ٢ ص ٢٩٣ ، الدر ص ١٦٨ — ١٦٩ ، بل لا يجوز تكفير المعتزلة في رأي أبي قاسم الانصاري من تلازمة اهام الحرمين لانهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة . ولا يكفر اهل الجبر لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدره وتأثير وايجاد ، شرح الدواني ج ٢ ص ٢٩١ — ٢٩٣ ، لا يجب تكفير القائلين بخاق القران ، حاشية المرجاني ج ٢ ص ٢٩٢ ، وعند الاشعري ليس من جحد الله وأنكره مشركا حتى يجعل معه الها غيره . كل جحد بأية جهة كان فهو شرك وكفر ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ — ١٧٣ ، وعند ابن حزم من كفر انسانا بنفس مقالته دون أن تقصم عليه حجة يعاند رسول الله ، الفصل ج ٤ ص ١٩ — ٢٠ ، وعنده أيضا عدم تكفير احد من اهل القبلة الا نفى الصانع أو انكار النبوة أو ما علم ما جاء به الرسول ضرورة أو لا جماع عليه كاستحلال المحرمات . وما عدأ ذلك فالقائل به مبتدع غير كافر . وهناك خلاف بين الفقهاء في وضعهم الاجتماعي وهو خارج عن علم اصول الدين وادخل في علم الفقه ، المواقف ص ١٥٠ ، وعند الحفصية الخوازم بين الشرك والايان معرفة الله وحده . فمن عرف الله ثم كفر بما سواه أو عمل بجميع الخبائث فهو كافر برئ من الشرك . ومن جهله فهو المشرك ، مقالات ج ١ ص ١٧٥ ، الفرق ص ١٠٤ — ١٠٥ ، الملل ج ٢ ص ٥٤ — ٥٥ ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، المواقف ص ٤٢٥ .

ثلاثة أو عبادة الكواكب والاصنام والنار أو القول بالاتحاد والحلول سواء اكانت هذه الاقوال من داخل الحضارة أم من خارجها . قد يحدث انكار نظرى لامور عملية ويظل الانكار أيضا على مستوى الكفر النظرى ودون أية علاقة ممكنة بين هذا الكفر النظرى والممارسة العملية التى قد تكون اقرب الى العمل الصالح الذى يعبر عن الايمان النظرى ويكون مطابقا له (٣٦) .

والحقيقة ان المهم ليس هو الايمان النظرى والكفر النظرى ولكن مضمون كل منهما ، ايمان بماذا وكفر بماذا ؟ ليست كل معرفة معرفة بشيء ؟ واذا كان مضمون المعرفة اما العقلية او السمعيات وشملت العقلية اصلى التوحيد والعقل ، وضمت السمعيات النبوة والمعاد والاسماء والاحكام والامامة فان الايمان بالرسول ادخل فى السمعيات . ويمكن الوصول الى اصلى التوحيد والعقل بالعقل دون ما حاجة الى النبوة أى الى الرسل . بل ان الايمان بالسمعيات مثل النبوة انما ناتج عن الايمان بالعقلية باصلى التوحيد والعقل نظرا لان العلم والكلام من صفات الذات وبالتالي امكانية الوحي الذى هو اصال للعلم من خلال الكلام . كما ان الايمان النظرى لا يقوم على الترغيب والترهيب اى على الوعد والوعيد بل على النظرة العلمية للواقع وعى رغبة الانسان فى تجاوز الحاضر والتعرف على المستقبل للاعداد له . اما موضوع الاسماء والاحكام وموضوع الامامة فهما مسألتان عمليتان يمكن معرفتهما بتحديد السلوك الاخلاقى للأفراد والنظم السياسية للمجتمعات ، وليس موضوعا للايمان النظرى (٣٧) . وقد لا يتطلب الايمان بالرسول ضرورة التعيين اى

(٣٦) وذلك عند الثنوية والوثنية وعبدة الكواكب والاصنام والنار والنصارى واليهود والمجوس والمعتلة والمتصوفة الحلولية ، الدر ص ١٧٠ — ١٧٣ ، ومثل انكار البراهمة وبعض الملاحدة النبوة وانكار الاركان الخمسة او المعاد الجسمانى او حرمة الخنزير والخمر ، شرح الدوائى ج ١ ص ٢٩١ — ٢٩٣ ، الاقتصاد ص ٨٦ — ٨٨ ، المواقف ص ٣٨٨ — ٣٨٩ .

(٣٧) عند أبى يونس وأبى شمر من المرجئة الايمان هو معرفة الله .

=

دعوى الر. وكون شخص محدد . القديس . فالرسول مجرد حامل الرسالة ،
والرسالة يتم تبليغها ونقلها نقلا مسيحيا متواترا . لا يوجد تكفير في
خطا تهمين ، وذنوبنا العقائد في التاريخ . غالفنسدق لا يعنى تطابق
المقيدة مع الواقع بل نادى بالاعتقاد مع النفس وقدرتها على التأثير فيها
والفاعلية في السلوك (٢٨) . وهل العقائد وقائع تاريخية خالصة تكون

فإذا جاءت الرسل وجب التمسك بهم . ولكن المعرفة بها جاء من عند
الله غير داخلية في الإيمان . الموقف ص ٢٧ ، الإيمان هو المعرفة بالله
والإقرار بها جاء من عند . ودراسة البديل أى القول في القدر ما كان من
ذلك منسوسا عليه أو . أخرجا بالعقول مما فيه اثبات عدل الله ونفى
التشبيه والوحيد . رسالة ج ١ ص ١٩٩ ، وأصحاب هذا القول وهم
المرجلة لا يزعمون أن الإيمان بالله إيمان بالرسول وأنه لا يؤمن بالله إذا
جاء الرسول إلا من آمن بالرسول وليس لأن ذلك يستحيل ولكن لأن الرسول
قال : من لا يؤمن بى فليس يؤمن بالله . مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، وعند
محمد بن زباد الحزبي الكوفي من آمن بالله وكذب برسول الله فليس
مؤمنا على الإطلاق ولا كافرا على الإطلاق ولكنه مؤمن كافر معا لأنه آمن
بالله فهو مؤمن وكفر بالرسول فهو كافر ، الفصل ج ٣ ص ١٣٨ ، وعند
الحفصية من عرف الله فكفر بالنبي فهو كافر وليس بمشرك وان جهل
الله أو جحدته فهو حينئذ مشرك . الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، وعند البهيسية
الخوارج الناس مشركون بجعل الدين ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، الإيمان
أن يعلم كل حق من باطل . الملل ج ٢ ص ٤٠ .

(٢٨) من قال أشهد أن محمدا رسول الله ولا أدري هل هو قرشى أم
تميمي أم فارسي ولا هل كان بالحجاز أو بخراسان ، وهل حي أم ميت ،
وهل هو هذا الرجل الحاضر أم غيره ، لو كان الجهل نقصا في الأخبار
فلا حرج أما عن عناده فهو كفر وارتداد . « وقد علمنا أن كثيرا ممن يتعاطى
الفتيا في دين الله نعم وكثرا من السالحين لا يدري كم لموت النبي ولا أين
كان ولا في أى بلد كان ومكعبه من كل ذلك أقراره بقلبه ولسانه أن رجلا
اسمه محمدا أرسله الله إلينا وبهذا الدين » . وكذلك من قال أن الله
جسم أن كان جاهلا أو متأولا فهو معذور . فان قامت عليه الحجة وخالف
عنادا فهو كافر مرتد ، الفصل ج ٤ ص ١٧ — ١٨ ، ونفس الشيء أن
قال : أنا أدري أن الحج أبى مكة فرضي ولكن لا أدري أى بالحجاز أم
بخراسان أم بالأندلس . وأدري أن الخنزير حرام ولا أدري هو هذا الموصوف
الأقرن أم الذى يحرق به ؟ الفصل ج ٤ ص ٢٣ ، وقالت طائفة من

الاعذار بالجهالة فبها أعذارا في واقعة وليست في عقيدة لا ان العقائد تصورات وبواعث على السلوك وليست وقائع تاريخية يمكن التحقق من صحتها بعلم الآثار . والروايات تثبت صحة الأقوال وليست حصة الحوادث أي تطابق الرسول مع الراوى وليس تطابق أقوال الرسول أو الراوى مع الواقع .

ليس المهم هو الايمان أو الكفر النظريان ولكن مدى تأثير كل منهما في الحياة العملية وتوجيهها سلوك الناس نحو الخير والعدل . فالتوحيد لا يعنى اثبات ذات مشخصة فاعلة خارج العالم والانسان بل يعنى وجود الوعى الخالص داخل الانسان باعتباره ذاتا ، ومعرفة أسماء الله ليست مجرد معرفة نظرية صورية خالصة بل هى معرفة بالاسس النظرية للعمل . وليست المعرفة بان للعالم صانعا معرفة نظرية خالصة بل هى معرفة موجهة للسلوك العملى فى نطاق عالم مخاوق يمكن تغييره وبناء نظمه . ان العقائد هى الاسس النظرية للسلوك ، والسلوك هو الممارسات العملية للعقائد . وبالتالي لا يوجد فصل بين النظر والعمل . العقائد دوافع للسلوك ، والسلوك توجيهات للعقائد . والفائدة من عقائد ميتة ؟ ما غايتها لو آمن بها الانسان دون أن تحدث سلوكا أو تغير واقعا ؟ ألم يربط الوعى بالايمان والعمل الصالح فى كل آياته لا بل لن العمل الصالح يغفر الكفر النظرى ، والأصعب يجب الاسهل ويحترق وماذا عن الايمان النظرى الذى لم يشفع لصاحبه لانه بلا عمل صالح ؟ ألا يشجع هذا الايمان النظرى على الفسق والعصيان ، وعنى أن يعثر الانسان مزدوجا ، مؤمنا نظرا ، وفاسقا عملا بشرعية تامة وتبرير للنفس ؟ ألا يعطى ذلك شرعية للعصيان ؟ ليس هذا هو حال الامة اليوم ،

الصفريّة : اذا بعث النبى فى ذلك الوقت من ذلك اليوم لزم جميع اهل المشرق والمغرب الايمان به وان لم يعرفوا جميع ما جاء به من الشرائع . فمن مات منهم قبل أن يبلغه شيء من ذلك مات كافرا ، الغدال ج ٥ ص ٣١ - ٣٢ .

إيمان نظرا ، وفسق عملا . باسم الدين وباسم الشرعية التاريخية التي تساندها بعض الأمثال العلمية في المساجد ومن خلال أجهزة الاعلام ؟ ان المعاصي لا تقع عن جهل بالله ولكن لعدم تحول المعرفة الى سلوك ، ووجود دوافع في الإنسان أقوى من الدوافع النظرية وهى الدوافع الوجدانية والفعلية . المعرفة النظرية أحد أبعاد الشعور وليست كل أبعاده . وقد تكون المعاصي مصدرا للمعرفة بالتجربة للتحقق من صدق المعرفة النظرية وبالتالي تكون الأفعال جزءا من المعارف النظرية من حيث المصدر ومن حيث التحقق (٢٩) . ان المعرفة ما هى الا أحد أبعاد الشعور مع التمسيدق والاقرار والعمل . وهى لا تعنى بالضرورة الخضوع والاستسلام والقبول والرضى لان الفكر يتحول الى بناء شعورى يرمى الى تغيير الواقع ، لذلك لم يكن إبليس مخطئا في الرفض ولم يكن مستكبرا بل كان واعيا نظريا ومحققا لفعل الرفض ولكنه اخطأ في تحليل الموقف . فقد خلط بين الكم والكيف . فالتفاضل في الكم بين النار والطين لا يؤدي بالضرورة الى تفاضل في الكيف . كما انه رفض

(٢٩) عند العبيدية أصحاب عبيد المكبت ما دون الشرك مغفور لا محالة وان السبد اذا مات على التوحيد لم يضره ما اقترف من الآثام واجترح من السيئات ، الملل ج ٢ ص ٦٠ ، وعند المكرمية أصحاب مكرم بن عبد الله العجلي (الثعلبية الخوارج) تارك الصلاة كافر لا من أجل ترك الصلاة ولكن لجهله بالله . فكل الكبائر ناتجة عن جهل بالله . فالعارف بالله وبأنه المطالع على سره وعلائيته المجازى على طاعته ومعصيته لن ينصور منه الاقدام على المعصية والاجترأ على المخالفة ما لم يغفل عن هذه المعرفة ولا يبالى بالتكليف فيه . وعن هذا قال النبى : « لا يزنى الزانى وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن » ، الملل ج ٢ ص ٥٠ — ٥١ ، اعتقادات ص ٥٠ — ٥١ مقالات ج ١ ص ١٦٩ ، الفرق ص ١٠٣ ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، المواقف ص ٢٧ ، وعند اليونانية الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب ، والاقرار بانه واحد ليس كمثله شىء ما لم تقم عليه حجة الانبياء . فان قامت فالإيمان والاقرار بهم والتصديق لهم ، ولا يضر معها ترك الطاعات ، وكذلك أصحاب بنى هاشم ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة مجيؤه من الرسول ، وبالتالي فلا يكفر أحد من أهل القبلة يعلمون الرسول ضرورة أو نظرا ، المحصل ص ١٧٥ — ١٧٦ .

الاعتراف بأن الانسان سيد الكون وأن كل شيء مسخر له . ومع ذلك فان موقف ابليس يدل على شيئين : الاول ، الموقف الواعى وعدم الخضوع ، الرفض نتيجة لاعمال الفكر ، والثانى تحدى الآخر والثقة بالنفس (٤٠) .

ان تعدد المعارف النظرية ممكن ولكن وجدة العمل واجبة . اذ لا يمكن توحيد الاطر النظرية لكل الناس في حين أنه يمكن الاتفاق على برنامج عملى موحد . وطالما صالت وجالت الحناجر والانواء وتصارعت العقول في مسائل نظرية خالصة دون ان يؤدى ذلك الى اختلاف في وحدة العمل ، اى اكبر قدر ممكن من الخلاف النظرى واكبر قدر ممكن من الاتفاق العملى . لا يكثر احد في الاطار النظرى وهو التوحيد والمعدل اى العقليات ، والاولى لا يحدث ذلك في البسميات التى ليس فيها يقين اصلا . ان التناقض في القول والخلاف في النظر ليس كفرا . فليس لاحد قول الا وله قول مخالف فكلنا راد وكلنا مردود عليه . ليس ذلك وقوعا في تكافؤ الادلة او في النسبية بل هو مراعاة لتعدد الاطر النظرية مع وحدة العمل والسلوك (٤١) . ان التكفير النظرى هو سلاح مشهور باستمرار

(٤٠) كان ابليس عارفا بالله ثم كفر باستكباره على الله ، الملل ج ٢ ص ٥٩ - ٦٠ ، المواقف ص ٤٢٧ ، ابليس عرف الله وأقر به ولكنه كفر لانه استكبر في حين انه عند الاشاعة لم يعرف الله حقا ، الفصل ج ٥ ص ٤٨ .

(٤١) عند أبى الهذيل من شبه لله بخلقه او جوره في حكمه او كذبه في خبره فهو كافر ، مقالات ج ٢ ص ١٥١ - ١٥٢ ، ويشير ابن حزم الى ذلك أيضا بقوله « فالمعتزلة تنسب اليها تجوير الله وتشبيهه بخلقه ونحن ننسب اليهم مثل ذلك سواء بسواء ، ونلزمهم أيضا تعجيز الله وأنهم يزعمون أنهم يخلقون كخلقه ، وان لا شركاء في الخلق ، وأنهم مستغنون عن الله . ومن أثبت الصفات يسمى من نفاها باقية لانهم قالوا تعبدون غير الله لان الله له صفات ، وأنتم تعبدون من لا صفة له . ومن نفى الصفات يقول لمن اثبتها انتم تجعلون مع الله اشياء لم تزل ، وتشركون به وتعبدون غير الله لان الله لا أحد معه ولا شيء معه في الازل ، وأنتم تعبدون شيئا من جملة اشياء لم تزل . وهكذا في كل ما اختلف فيه حتى في الكون والجزء وحتى في مسائل الاحكام والعبادات . فأصحاب القياس يدعون علينا خلاف

في مواجهة الخصوم ، واعتبار أفكار الذات وتصوراتها هي مقياس انكار وتصورات الآخرين . ويستحيل توحيد التصورات والآراء والمذاهب في حين انه يمكن توحيد الاهداف . وان أية محاولة للتوحيد النظرى انما تهدف في الحقيقة الى نواى الانفعال ونسيانها واخراجها من دائرة الحساب او ان شئنا من تحت طائلة العقاب . ولقد اعتبرت الفرقة الناجية نفسها صاحبة المعارف الحقّة وقننتها ثم حكمت على معارف الآخرين بالكفر . وتم قياس الايمان طبقا لهذا التقنين في منظومة عقائدية كما كان الحال في الديانات السابقة وبالتالي ضاعت خصوصية اكتمال الوحي وختم النبوة وجمال العقل وممارسة الحرية (٤٢) . لقد كان التكفير دائما سلاحا ضد الخصوم والمخالفين في الراى سواء اكان رايا نظريا في الاعتقادات او رايا عمليا في العمليات وليس ضد المخالفين في العمل . وخطوره ذلك هو اسقاط العمل من الحساب وهو العنصر الموحد للامة ، وتوحيد الامة بعد ذلك بالنظر وتكفير مرقها وهو ما يستحيل عملا . كما انه يصعب التعبير عن المعرفة النظرية الخالصة الا في تصديق او اقرار او عمل حتى يقتنع بها الناس . ان خطورة التكفير في الاعتقادات هي ضياع الوحدة الوطنية وعدم السماح بالخلاف النظرى الخلاقي ثم الاستبداد بالراى . ان التمايز في العمليات وارد وهو مقياس التفاضل

=

الاجماع ، واصحابنا يثبتون عليهم خلاف الاجماع واحداث شرائع لم ياذن الله بها . وكل فرقة فهي نفتق بها تسميها به الأخرى وتكفر من قال شيئا من ذلك . فصح انه لا يكفر أحد الا بنفس قوله ونص معتقده ، ولا ينتفع أحد بأن يعبر عن معتقده بلفظ يحسن به قبحه لكن المحكوم به مقتضى قوله بلفظه » ، الفصل ج ٤ ص ١٨ .

(٤٢) هذا ما يفعله اهل السنة بوجه عام والمرجئة بوجه خاص . « والصحيح عندنا ان امة الاسلام تجمع المقربين بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته ، ونفى التشبيه عنه ، ونبوة محمد ورسائله الى الكافة وبتأييد شريعته ، وبان كل ما جاء به حق ، وبان القرآن منبع احكام الشريعة ، وان الكعبة هي القبلة التى تجب الصلاة اليها ، فكل من اقر بذلك كله ولم يشوبه ببدعة تؤدى الى الكفر فهو السنى الموحد » . الفرق ١٣ .

بين الافراد والجماعات من حيث السبق والتنافس نحو الخير والعدل (٤٣) .
ولبس التكفير في النظريات مجرد حكم نظري بل تنتج عنه مواقف عملية
شرعية (٤٤) . فالتكفير حكم شرعى ينتج عنه مواقف عملية في المجتمع
وبالتالى يدخل في الفقه أكثر منه في التوحيد . كما تحيل مسائل الايمان
والكفر والفسوق والعصيان الى مسائل السياسة اذ انها احكام تطلقها
الجماعة على الافراد ، سواء كانوا في السلطة أو في المعارضة لتحديد
سلوكهم وبالتالي لتحديد اوضاعهم الاجتماعية والسياسية . ويستعمل
الرصيد السابق من الاحكام للمقارنة والمثابة ، فالمقدرية مجوس ،

(٤٣) اختلف الناس فيمن يكفر ومن لا يكفر (أ) ذهبت طائفة الى ان
من خالفهم في شيء من مسائل الاعتقاد أو الفتيا فهو كافر (ب) وذهبت طائفة
أخرى الى أنه كافر في بعض ذلك ، فاسق في بعضه طبقا لقولهم وظنونهم
(ج) كافر في الاعتقادات وليس في العمليات كافرا ولا فاسقا بل مجتهد
معذور ، ان أخطأ مأجور بنيته (د) مثل السابقة فيمن خالفهم في العمليات .
أما في الاعتقادات ان كان الخلاف في صفات الله فهو كافر وان كان دون
ذلك مأجور ، أجران ان أصاب ، وأجران ان أخطأ ، وهو رأى ابن أبى ليلى
وأبى حنيفة والشافعى وسليمان الثوري وداود بن علي ، وقول الصحابة .
فلم يكفر أحد باستثناء من ترك الصلاة أو الزكاة أو الحج أو الصيام أو
شرب الخمر عامدا ، الفصل ج ٤ ص ١٦ ، حجج تكفير الخصوم في
الاعتقادات والحق ان كل من ثبت له عقد الاسلام فانه لا يزول
عنه الا بنفى أو اجماع دون الدعوى والافتراء . لا يكفر من قال لا اله الا الله ،
الفصل ج ٤ ص ١٦ — ١٧ ، اختلاف الصحابة في الفتيا دون تكفير بعضهم
البعض ، بل أنكر بعضهم القضاء والقدر في أيامهم فمما أكفرهم أكثر
الصحابة . واختلفهم في الفتيا والاعتقاد وسفك الدماء كاختلافهم في تقديم
بيعة على على النظر في قتلة عثمان ، الفصل ج ٤ ص ٢٣ — ٢٤ .

(٤٤) أصحاب أبى شمر يكفرون من رد قولهم في القدر والتوحيد
والشاك في الشاك ، مقالات ج ١ ص ٢١٣ ، ص ٢٠٧ ، تحامل كل فريق
على فريق وكفره . كل من يكفرنا نكفره ، المواقف ص ٣٩٢ — ٣٩٥ ،
وكفرت المعتزلة في أمور : نفى الصفات ، انكار ايجاد فعل الله لفعل
العبد ، خلق القرآن ، انكار ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، المعلوم
شيء ، انكارهم الرؤية ، وتكفير المعتزلة الاصحاب في : انكار كون العبد
فاعلا ، نسبة فعل العبد الى الله ، اثبات الصفات ، قدم القرآن ، تكفير
المجسمة في عدة اشياء منها : التجسيم ، عبادة غير الله ، تزييه المسيح
عيسى بن مريم . وتكفير الخوارج والروافض في عدة أمور منها : القدح
في اكابر الصحابة ، تكفيرهم وتكفير الكل ، المواقف ص ٣٩٢ — ٣٩٥ .

والمشبهة يهود ، والرافضة نصارى . سلاح الانقلاب اذن هو سلاح التكفير . فالخصوم معزلة يعتزلون الجماعة وبالتالي هامشيون ، والثوار خوارج او رافضة ، والمدافعون عن الحق شيعة يتشيعون اى غير محايدين ، اصحاب هوى وانصار طائفة . اما الفرقة الناجية فهم اهل الحق والاستقامة ، اهل السنة والحديث ، جمهور الامة ، اصحاب الفتيا والحديث . ٧ تجوز ملاكحة الخصوم او وراثتهم ، وحلال اموالهم وغنيمة ثرواتهم وكراعتهم . دارهم دار حرب ... الخ ، وبالتالي تعلن الدولة الحرب على خصومها السياسيين ، تكفرهم اولاً ثم تستأصلهم ثانياً (١٥) .

٢ — هل يوجد ايمان نظري بلا تصديق او اقرار او عمل ؟

ان الايمان باعتباره معرفة خالصة يبتسر ابعاد الشعور كلها في احدها وهو النظر ويسقط التصديق والاقرار والعمل من الحساب . لا يكفى تحديد الايمان بالمعرفة وحدها لان الفكر خاضع للتفسير والتاويل ومقابل للتجديد والتطوير . الفكر وحده صورة بلا مضمون . ومضمون الفكر جزء لا يتجزأ منه . وعلى اساس هذا المضمون يتوجه السلوك . كما ان الفكر منفتح على القول ، وقائم على الوجدان ، ويتحقق في العمل .

(١٥) التكفير حكم شرعى والتصويب حكم عقلى . فمن مبالغ متعصب لذهب وضلل مخالفه . ومن متساهل متألف لم يكفر . ومن كفر قرن مذهبه ومقاله بمقالة واحد من اهل الاهواء والملل كتقنين القدرية بالمجوس وتقنين الشبهة باليهود والرافضة بالنصارى . ومن تساهل ولم يكفر قضي بالتضليل وحكم بانهم هلكى فى الآخرة . واختلفوا فى اللعن على حساب اختلافهم ، الملل ج ٢ ص ١٦٧ وعند جمهور الاباضية مخالفوهم فى الصلاة كفار وليسوا مشركين ، حلال نكاحاتهم ومواريتهم ، وحلال غنيمة اموالهم ، واسلحتهم حرام . حرام قتلهم وسبيهم فى الاسر الا من دعا الى شرك فى دار التقية ودان به . دار مخالفيتهم دار توحيد الا عسكر السلطان فانه دار كفر . اجازوا شهادة مخالفيتهم على اوليائهم . حرموا الاستعراض اذ اخرجوا . وحرّموا دماء مخالفيتهم حتى يدعّوهم الى دينهم . برئت الخوارج منهم وقتلوا : كل طاعة ايمان ودين ، وان مرتكبى الكبائر موحدون وليسوا بمؤمنين ، مقالات ج ١ ص ١٧١ — ١٧٢ ، انظر ايضا الخاتبة : من الفرقة المذهبية الى الوحدة الوطنية .

يتخارج في الإقرار حيث يتم الاعلان عنه ، ويصدق الوجدان ثم يتحقق في العالم بالفعل . صحيح أن النظر هو التصور للعالم وهو أساس الممارسة العملية في العالم من أجل فهمه وتغييره . فالنظر بهذا المعنى تصور ونظام أو كما يقول القدماء عقيدة وشريعة ، معنى واتجاه ، رأى والتزام وبالتالي فهو لا ينفصل عن الإقرار . والابقى الشعور في حالة من العزلة الفكرية والوجدانية . فالمكلمة أيضا فعل وكشف وفضح للمستور . لذلك أتى الوحي كلاما وكان الله متكلمًا وعالم الكلام متكلم بهذا المعنى مثل الأصولي الفقيه . ولكن النظر أيضا وجدان وتصديق ويقين داخلي . لنظر وجدان عاقل ، نظر شعوري ، تأمل واع . فهو في نفس الوقت نظر وباعث . فإذا كان الكفر انكارا للحقيقة وجودا بالنعم وسترا وتغطية يكون الإيمان كشفا واعترافا وبيانا . ولما كان كل موضوع عملية تموضع فالإيمان ليس موضوعا معطى سلفا يوجد أو لا يوجد بل هو عملية تموضع تشير الى كشف الغطاء أو ازاحة الستار طبقا للمعنى الاشتقاقي للكفر من أجل التصديق (٤٦) . وإذا كان الكفر هو انكار الوحي في ذاته أو في مصدره فإنه قد لا يكون انكارا للفكر على الإطلاق أو للوجدان على الإطلاق وقد لا يكون صمتا عن القول أو تكوصا عن الفعل . الكفر رفض لتصوير معين من تصورات الوحي سواء من حيث التسمية أو من حيث الاتجاه ، ورفض التعالي والمفارقة من أجل التحول نحو الواقع ذاته باعتباره مصدرا لكل فكر . وإن رفض التعالي يحدث في الحقيقة نتيجة لتحليل التعالي تحليلا نفسيا واجتماعيا وليس قبله . الكفر ليس تعصبا أو إيمانا بعقيدة مضادة أو حتى أزمة نفسية أو تقليدا بل هو كفر واع بناء على تحليل لتصورات الإنسان عن الإلهية في لحظات ظهورها في التاريخ .

(٤٦) الكفر لغة الستر ، الأصول ص ٢٤٨ ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ ، الفصل ج ٣ ص ١٥٣ — ١٥٤ ، وعند ابن الراوندي الكفر هو الإنكار والستر والتغطية وكذلك عند اتباع بشر الميرسي ، الفرق ص ٢٠٤ — ٢٠٥ .

١ — هل الايمان معرفة بلا تصديق ؟ كيف يكون الايمان معرفة . فقط وهو لغة يعنى التصديق ؟ كيف يتحول الايمان الى علم خالص بلا وحدان ، الى نظر عقل دون شهادة قلب ، الى فكرة مجردة دون يقين بالمعنى ، الى معرفة نظرية دون أساس شعورى ؟ الايمان معرفة قلبية او بلغة العصر نظر شعورى . المعرفة دون تصديق مجرد معادلات صورية فارغة لا تصدق الا من حيث اتساقها مع نفسها دون أن تكشف عن شيء فى الشعور او تطابق دلالة فى التجربة الانسانية . المعرفة الشعورية من خلال التصديق اولى درجات المعرفة . قد يعرف الكفار دون تصديق وتظل معرفتهم عاجزة عن أن تؤثر فى سلوكهم أو فى تغير نظرتهم للعالم . قد يعرف المنافقون ولكن تظل معرفتهم مجردة لا فاعلية لها لانها لم تتحول بعد الى تصديق . فالمعرفة كتصديق اولى درجات التفسير ابتداء من الشعور الفردى حتى البنية الاجتماعية (٤٧) .

ب — هل الايمان معرفة دون اقرار ؟ اذا ما تحولت المعرفة الى تصديق فانه سرعان ما يتخرج فى القول والاعلان . فلا توجد معرفة بلا تصديق ولا يوجد تصديق بلا قول . فالمعرفة كتصديق سرعان ما تتحول الى طاقة تعبر عن نفسها من خلال منفذين ، اللسان والجوارح ، الكلام والحركة ، أى الاقرار والعمل ، الكلمة والفعل ، اللغة والسلوك . الاقرار هو النطق بالشهادتين كتعبير عن معرفة التوحيد والا ظلت المعرفة صورية صرفة اذا انفصلت عن التصديق ، مجرد تصور دون لغة ، او حد دون قضية . واذا ما كانت المعرفة تصديقا بلا اقرار فانها

(٤٧) من قتل نبيا أو لطمه كفر لا من أجل القتل واللطم ولكن من أجل الاستخفاف والعداوة والبغض ، الملل ج ٢ ص ٦٤ — ٦٥ ، وقد عرف أبو جهل ومن معه مراد النبى اذ قال للرجل قل لا اله الا الله ولكنه لم يصدق ، الكتاب ص ٤٢ ، فالايان معرفة وتصديق ومحبة واخلاص واقرار بها جاء به الرسول . والكفر عدم تصديق الرسول وليس ارتكاب المعاصى ، المواقف ص ٢٨٨ ، وعند أهل السنة أصل الايمان المعرفة والتصديق بالقلب ، الانصاف ص ٢٥١ — ٣٥٢ ، من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا ، شرح الدوائى ص ٢٨٥ — ٢٨٦ .

تظل شهادة باطنية للنفس « ومن يكتم الشهادة فانه آثم قلبه » ، أضعف الايمان الذى لا يتخارج فى أضعف المظاهر وهو القول ، الكلمة الصادقة ، الدين النصيحة . والقول ليس مجرد اقرار بل هو فعل . وشهادة «ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله» فعل . الاقرار فعل باللسان ، الكلمة فعل ، والنطق فعل ، واللغة فعل ، وكلمة الله لا تعود فارغة ، والساكت عن الحق شيطان أخرس . ونظرا لزيغ الكلمة او الخرس والصمت ظهرت ضرورة النطق فى جيلنا ، وظهر سحر الكلمات وضرورة القول ، واصبحت الكلمة دار نشر وديوان شعر ، كلمة الانسان ، وكأنها الله قد تجسد من جديد . وفى البدء كانت الكلمة ، كلمة الحق والشهادة ، وهى الكلمة الفاعلة التى تقيس الفارق بين المثال والواقع ، وليست الكلمة الفارغة بلا مضمون . قد تحدث المعرفة ولكن يكون العارف أخرسا أو مكرها . وهنا تظل المعرفة عقلية صرفة او وجدانية خالصة ، داخلية بلا تخارج . فى حالة الخرس لا يبقى الا الفعل كمنفذ وحيد لتصريف الطاقة ، اما حالة الاكراه فهى مؤقتة صرفة . ويمكن التحايل عليها بالرمز كما هو الحال فى الادب المعاصر تحت ظروف القهر والطغيان (٤٨) .

(٤٨) الحقيقة أن هناك حيرة وتردد فى بنية هذا الفصل كانت سببا فى وقوعه فى بعض التعسف أحيانا والتكرار أحيانا أخرى . هل تعرض أبعاد الشعور الأربعة المعرفة والتصديق والاقرار والعمل أم الثلاثة فقط بعد ضم المعرفة والتصديق على أساس أنهما البعد الداخلى والابقاء على الاقرار والعمل على أساس أنهما البعدان الخارجيان ؟ هل يعرض كل بعد أولا ، المعرفة ثم التصديق ثم الاقرار ثم العمل . ثم تعرض العلاقات الثنائية ثانيا ، المعرفة والتصديق ، المعرفة والقول ، ثم تعرض العلاقات الثلاثية ثالثا مثل : المعرفة والتصديق والاقرار ، المعرفة والتصديق والعمل ، المعرفة والاقرار والعمل ، وأخيرا التصديق والاقرار والعمل ، ثم تعرض العلاقة الرباعية أخيرا وهى العلاقة الكاملة : المعرفة والتصديق والاقرار والعمل ؟ وعيب هذا الاختيار هو تكرار بعض العلاقات الثنائية مثل المعرفة والتصديق والتصديق والمعرفة ، المعرفة والاقرار والاقرار والمعرفة ، المعرفة والعمل والعمل والمعرفة ، التصديق والاقرار والاقرار والتصديق ، التصديق والعمل والعمل والتصديق ، الاقرار والعمل والعمل والاققرار ، ولكن حرصا على البنية النظرية للفصل آثرنا الإبقاء عليه حتى

جـ — هل الايمان معرفة دون عمل ؟ اذا كان الايمان معرفة وتحولت المعرفة الى تصديق اى الى شهادة باطنية فانها لا بد وأن تتخرج في العمل . فالطاقة الوجدانية والمعرفة الشعورية لا يكتفيها الكلام ولا تعبر عنها الكلمة وحدها بل تتحول الكلمة الى فعل ، والقول الى سلوك . ان المعرفة النظرية الخالصة بلا عمل تكون مجرد معرفة اشبه بمعارف الصوفية أو الحكماء وكان المعرفة غاية في ذاتها . ان جعل الايمان معرفة والكفر جهلا واخراج العمل كتحقيق للمعرفة قد يتصور العمل على أنه عمل الشعائر والطقوس ، أعمال الجوارح ، في حين ان عمل الحق والخير والمعدل ، عمل الفضيلة ، تعبير أصدق عن المعرفة . واخراج العمل من المعرفة مثل اخراج الاقرار اى كل مظاهر التخرج للمعرفة الباطنية سواء كان هذا التخرج في الاقرار أو في العمل . واقتران الايمان بالعمل واضح في الوحي ولو أنه لم يظهر عند بعض القدماء كبداية نظرا لسيادة بعض الاتجاهات الاشرافية سواء كانت في علوم الحكمة أو في علوم التصوف ابعادا للوعى الجماعى عن العمل والممارسة في حين ظهر في الحركات الاصلاحية الحديثة دعوة لقرن العمل بالايمان نظرا لتخلف العمل عن النظر في سلوك الجماهير في عصرنا الحاضر . صحيح أن الايمان ذكر في أصل الوحي أكثر من العمل ولكن كان تثبيتا لايمان العموم وليس لعمل الخواص . ومع ذلك يظل الاقتران قائما (٤٩) .

ولو كان هناك بعض التكرار . والصعوبة الثانية تتعلق بالفرق الممثلة لكل اختيار . اذ يصعب ايجاد فرقة لكل منها . تتداخل الفرق وتوجد في أكثر من اختيار . ومع ذلك وحرصا على البنية النظرية للفصل يمكن رؤية الفرق الرئيسية في الاختيارات الاساسية خاصة في العلاقات الثلاثية التي تستبعد العمل مثل المرجئة أو التي تستبقيها مثل المعتزلة والخوارج . لذلك لا تتساوى العلاقات . فبينما تكثر الأمثلة في علاقات معينة خاصة الثلاثية قد تقل جدا في علاقة أخرى خاصة الثنائية مثل المعرفة والعمل .

(٤٩) هذا هو موقف غلاة الرافضة التي كانت تزعم أن المعرفة اذا حصلت لم يبق شيء من الطاعات واجب ، اعتقادات ص ٥٩ ، وهو ايضا موقف الباطنية بقولها أن من عرف معنى العبادة أسقط عنه فرضها ، الفرق

د — هل الايمان معرفة وتصديق دون اقرار وعمل لا بعد العلاقات الثنائية التى تقوم على اثبات طرف واستبعاد طرف آخر ، المعرفة والتصديق ، المعرفة والاقرار ، المعرفة والعمل — تاتى علاقات ثنائية اخرى تقوم على اثبات طرفين من الابعاد الاربعة واستبعاد طرفين آخرين . وبالتالي يثبت الايمان كمعرفة وتصديق لما كانت المعرفة شهادة باطنية وتجربة شعورية ثم يتم استبعاد الاقرار والعمل (٥٠) . فهل نؤمن بالشهادة الباطنية دون الشهادة الخارجية ؟ وما الفائدة من طائفة باطنية دون تحقق خارجي ؟ وبظل هذا الاختيار هو الامثل لدى المواقفة استجاب التجارب الباطنية دون الاعلان عنها لا بقول ولا بفعل . واذا كانت الغاية من الطائفة هى تحويلها الى حركة فان بقاءها فى المعرفة والتصديق دون القول والفعل ليهو كتمان لها ثم تفريغها تدريجيا حتى تفريغ الذات ومقارن الواقع كما هو بلا تغيير .

ه — هل الايمان معرفة وقرار دون تصديق وعمل ؟ وقد يستبعد بعدان وهما الايمان والمعرفة ويستبعد بعدان هما التصديق والعمل (٥١) .

ص ٢٩٦ ، وعند بعض اهل السنة الايمان لا يزول بذنب دون النكر ومؤمن مؤمنا وان فسق بمعصية ، الانصاف ص ٢٥١ — ٣٥٢ ، فى حين ان الايمان مقرون بالعمل الصالح ورفعته هو لبس بالظلم ، الموافقة ص ٣٨٥ ، وقد كان عمق علم الصحابة لمعرفة انهم لم ينالوا ذلك الا بالعمل وحرصهم على الخير . ويتضح ذلك ايضا فى الآيات المشهورة « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ، وقد ذكر لفظ الايمان فى القرآن حوالى ٥٢٧ مرة فى حين ذكر لفظ العمل حوالى ٣٦٠ .

(٥٠) عند البهيسية الخوارح الايمان هو العلم بالقلب دون التمسك والعمل ، الملل ج ٢ ص ٤٠ .

(٥١) هذا هو المشهور عن ابي حنيفة . فالايان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبها جاء من عند الله ورسله فى الجملة دون التفصيل ، الفرق ص ٢٣ ، وهو بهذا المعنى احد غرق المرجنة . فالايان معرفة

وبه هذه الحالة يكون الايمان مجرد معرفة نظرية نتخرج في القول .

=
باللسان والاقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفصيل . مقالات
ج ١ ص ٢٠٢ — ٢٠٤ ، ان الله بعث محمدا رسولا ولا يدري لعله هذا
الزنجي ، شرح الفقه ص ٦٤ ، الأصول ص ٢٤٩ ، وعند الفسائية
اصحاب غسان الكوفي الايمان هو المعرفة بالله ورسوله والاقرار بما
انزل الله مما جاء به الرسول في الجملة دون التفصيل . لو قال قائل :
أعلم ان الله قد حرم أكل الخنزير ولا أدري هل الخنزير الذي حرمه
هذه الاشياء أم غيرها كان مؤمنا . ولو قال أعلم ان الله قد فرض الحج
الى الكعبة غير اني لا أدري أين الكعبة ولعلها بالهند كان مؤمنا ، الملل
ج ٢ ص ٦١ ، وعند أبي شمر (رواية محمد بن شبيب وعباد بن سليمان)
الايمان هو المعرفة بالله واقرار بما جاء من عنده ، ومعرفة العدل أي
القدر والتوحيد . لا تكون المعرفة ايمانا ما لم تضم الاقرار ، مقالات ج ١
ص ١٩٩ ، الشاك في ذلك كافر ، والشاك في الشاك كافر أبدا ، ويقول
أبو شمر : لا أقول في الفاسق الملى : فاسق مطلقا دون أن أقيد فأقول
فاسق في كذا ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ — ١٩٩ ، وعند محمد بن شبيب
الايمان هو الاقرار بالله والمعرفة بانه واحد ليس كمثله شيء والاقرار
والمعرفة بانبياء الله ورسوله وبما جاءت به من عند الله دون خلاف .
الايمان اقرار بالله ومعرفة بانه واحد ليس كمثله شيء ، مقالات ج ١ ص
٢٠١ — ٢٠٢ ، الفرق ٢٠٦ — ٢٠٧ ، وعنده أن الخضوع لله هو ترك
الاستكبار ، وان إبليس قد عرف الله وأقر به وأنها كان كافرا لانه استكبر ،
ولو لا استكباره ما كان كافرا ، مقالات ج ١ ص ٢٠١ ، وعند الثوبانية
المرجئة اتباع أبي ثوبان الايمان هو الاقرار والمعرفة بالله وبرسوله وبكل
ما يجب في العقل . وما جاز في العقل أن لا يفعل فليست المعرفة به من
الايمان . وفارقوا اليونانية والفسائية بانجابهم في العقل شيئا قبل ورود
الشرع بوجوبه ، الفرق ص ٢٠٤ ، المواقف ص ٤٢٧ — ٤٢٨ ، وعند
النجارية (المرجئة) الايمان معرفة بالله وبرسوله وفرائض المجتمع عليها
والخضوع له بجميع ذلك والاقرار باللسان ، الفرق ص ٢٠٨ ، المعرفة
ثلاثة أشياء معرفة وقرار وخضوع ، الأصول ص ٢٤٩ ، أما الفيلائية
فالايان هو المعرفة الثانية بالله والمحبة والخضوع والاقرار وذلك لان
المعرفة الاولى اضطرار وليست في الايمان بينهما الثانية نظرية واستدلال
وهو جمع بين القدر والارجاء لذلك كانت الفرقة بين المرجئة والمستزنة ،
مقالات ج ١ ص ١٩٩ — ٢٠٠ ، الفرق ص ٢٠٦ ، الملل ج ٢ ص ٦٧ —
٦٨ ، عند أصحاب يونس واتباعه من اليونانية الايمان معرفة بالله وخضوع
له ومحبة بالقلب والاقرار بانه واحد ليس كمثله شيء ما لم تقم عليه حجة

من الذهن الى اللسان ، من العقل الى الشفتين ، معرفة رياضية وندقة لغوية دون أن تتحول الى تصديق أى الى تجربة معاشية وبرهان وجداني ودون أن تتحقق في فعل بالجهد والمعاناة والمقاومة . فالمعرفة لا تنتهز

الانبياء فان قامت فالإيمان والتصديق لهم والمعرفة بما جاء من عند الله . عبر داخل في الإيمان ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، ١٩٩ ، ويشارك أبو حنيفة في هذا أيضا في أحد أقواله وهو أن الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان . فإذا عرف المرء الدين يطلبه وأقره بلسانه فهو مسلم كامل الإيمان وأن الأعمال لا تسمى إيمانا ، كلها شرائع الإيمان ، الفصل ج ٣ ص ١٣٧ . ١٣٨ ، شرح الفقه ص ٦٤ — ٦٥ ، وهو أيضا رأى الفضل الرقائشي والعقابي وأخيه وصالح قبه ، الملل ج ٢ ص ٦٢ ، وعند الأشعرى وأصحابه الإيمان له في أفعاله وأن محمدا أرسله بالهدى . وأن طرا عليه تغير حكم عليه بالكفر ، وأن اعتقد مذهبا مخالفا يحكم عليه بالضلالة والبدعة ، النهاية ص ٤٧٢ — ٤٧٣ ، وعند أبي بهيس من الخوارج الإيمان هو الإقرار والعلم وليس هو أحد الأمرين دون الآخر ، الملل ج ٢ ص ٣٩ — ٤٠ ، لا يسلم أحد حتى يقر بمعرفة الله ورسوله وما جاء به والولاية لاولياء الله والبراءة من أعداء الله وما حرم الله مما فيه الوعيد . فلا يسع الإنسان الا معرفته بعينه وتفسيره . ومنها ما ينبغى معرفته بأسسه ولا يبالي الا يعرف تفسيره وعينه حتى يبطل به وعليه أن يقف عندهما لا يعلم ولا يأتي شيئا الا بعلم ، مقالات ج ١ ص ١٧٨ ، الملل ج ٢ ص ٣٩ — ٤٠ . وقد يلزم الذهاب الى الامام لمعرفة الحلال والحرام ، لا حرام الا ما في قوله « قل لاجد فيما أوحى الى محرما » ، المواقف ص ٤٢٤ ، وهو أيضا موقف النجيدات الخوارج . فقد عززت بالجهالات لان الدين أمران : معرفة الله ومعرفة رسله ، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم ، وتحريم الغصب ، والإقرار بما جاء من عند الله . فهذا واجب . وما سوى ذلك فالفاس معذرون بجهالتهم حتى تقوم عليهم الحجة في جميع الحلال . فمن استحل شيئا عن طريق الاجتهاد مما لعله محرم فمعذور . ومن خاف العذاب على المجتهد في الاحكام المخطيء قبل أن تقوم عليه الحجج فهو كافر ، مقالات ج ١ ص ١٦٣ ، الفرق ص ١٦٩ ، الملل ج ٢ ص ٣٥ — ٣٦ ، وعند جمهور الروافض الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله وبالامام وبجميع ما جاء عندهم . فأما المعرفة بذلك فضرورة . فإذا أقر وعرف فهو مؤمن مسلم وإذا أقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن ، مقالات ج ١ ص ١١٩ — ١٢٠ ، وعند الزيدية الشيعة الإيمان معرفة وإقرار . واجتناب ما جاء فيه الوعيد وموافقة ما جاء فيه الوعد كفر ليس شرك ولا جحود بل كفر نعمة ، والمتأولون عصاة فسقة ، مقالات ج ١ ص ١٤٠ .

التصديق أى استحالة تعيين مضمون فى النفس أو فى الواقع . قد يعلم الإنسان تحريم الخمر ولا يعلم هذا اللحم بالذات هو هل لحم خنزير أم لا . ويعلم الصلاة الى الكعبة كفرض ولكنه لا يعلم هل هذا الاتجاه هو الكعبة أم لا . وقد يعلم ان الرسول محمد ولكنه لا يعلم هل هو هذا العربى أم الزنجرى ! فما الفائدة اذن من المعرفة بلا برهان وبلا تعيين ؟ وما فائدة الاقرار حينئذ . صحيح أن التطابق مع الواقع ليس مقياسا للحقيقة ولكن التطابق مع النفس ومع التجربة يجعل للمعنى واقعا وللفكر مضمونا والا أدى عدم التعيين الى فصل الفكر عن الواقع وعزلة الشعور عنه واخراجه من الزمان والمكان والاكتفاء بالعمومية والصورية الفارغة . ان تعيين التوحيد والعدل لا يكون فى أشخاص أو وقائع . ومع ذلك فان التصديق بهما هو شرط تحويل هذين الاصنين العقليين الى بنية اجتماعية والى مجتمع يقوم على المساواة والعدل . وحتى لو كان فى العقل واجب مبدئى فان ذلك لا يغنى عن التصديق أى وجود هذا الواجب فى التجربة البشرية فلا يكون فقط واجبا عقليا بن رسالة انسانية . والخضوع ليس بعدا من أبعاد الشعور ولكنه نتيجة للمعرفة والقول وأقل من التصديق والعمل ، مجرد تمثيل للمعرفة واستسلام لها . ولكن قد تؤدى المعرفة أيضا الى الثورة والغضب والتمرد وليس بالضرورة الى الخضوع . فالخضوع للفكر قد يعنى التمرد على الواقع ، والمحبة بالقلب مثل الخضوع نتيجة طبيعية للمعرفة وقبل التصديق . والمعرفة بالقلب أقل من التصديق . فالقلب هنا لا يعنى الا الذهن أو العقل ولكنه لا يعنى التحقق من صدق المعرفة بتطابقها مع الدلالة فى الشعور . وان اللجوء الى الخضوع مرة والى المحبة مرة أخرى يجعل المعرفة أقرب الى الطريق الصوفى ، مما سهل بعد ذلك ازدواج الاشعرية بالتصوف منذ القرن الخامس حتى قبيل الحركات الإصلاحية الأخيرة . ومع ذلك فانه على هذا النحو يقترب الشعور من التعيين والخصوصية وتبان الافعال وعدم الاقتصار على شمول المعرفة وعمومية الاقرار . وقد بخرج الشعور أيضا من المعرفة والاقرار الباردين الى محبة الاولياء وكراهية الاعداء أو تحليل ما أحله الله وتحريم ما حرم الله وهو وسط بين التصديق والفعل ، أكثر من التصديق وأقل من الفعل . وقد تكون

المعرفة دون الاقرار ايمان ، والاقرار دون معرفة اسلام . واجتماع المعرفة والاقرار هو اجتماع الايمان والاسلام . ومع ذلك يظل التصديق والعمل اقرب الى الاحسان . واذا كان الايمان قد أصبح المعرفة والاقرار اى الداخل والخارج فاسهل أن يكتفى ويصبح التصديق والعمل ، فالمعرفة والتصديق جانبان لشيء واحد وهو التحقق بالكلمة وبالفعل . اذا كان القول أحد أنماط السلوك فإن العمل المباشر ايضا تعبير عن التصديق بالفعل . وعلى هذا النحو يتحقق الداخل ببعديه فى الخارج بأفقته . يرتكز وحدة النظر سواء كان معرفة أو تصديقا وفى العمل سواء كان اقرارا أو عملا .

و — هل الايمان معرفة وعمل دون تصديق واقرار ؟ واذا سمعنا انساب البعدين الاول وهو المعرفة والاخر وهو العمل واستنبسنا اليه - ابن الاوسطين ، الثانى وهو التصديق والثالث وهو الاقرار فهل يمكن ان نتحقق المعرفة والعمل دون تصديق واقرار ؟ ليس الايمان فخرنا هذا يتحول الى عمل فقط لان الفكر بناء شعورى والقول أحد مظاهر السلوك . فإذا كان الشعور فى حالة من الفكر والعمل فإنه يكون شعورا السا يعطى أساسا نظريا ويتجه تلقائيا الى العمل المباشر دون أساس وجدائى ودون اعلان بالقول . واذا تخارجت المعرفة فى العمل فلماذا لا يتخارج التصديق فى القول ؟ وإيهما أفضل ان نتحقق المعرفة مباشرة فى العمل فيكون الانسان اشبه بالحاسب الآلى الذى يعرف ويقرر أم ان نأخذ المعرفة شعورية وان يتم الاعلان عن العمل بالكلمة كمن يبارز هتفدا . ويحارب شاعرا ؟ اذا كانت بالمعرفة والعمل بروده الآلة فإن بالتصديق والاقرار حرارة الشعر (٥٢) .

(٥٢) أحيانا يكون الاختيار نظريا صرفا ولا توجد له فرقة مثله . ولكن حتما هناك قول لفرقة ضاع أثرها تمثل هذا الاختيار فى المائى أو هى فرقة آتية فى المستقبل .

ز - هل الإيمان معرفة وتصديق وإقرار دون عمل ؟ في العلاقات الثلاثية إذا تم إبقاء الأبعاد الثلاثة الأولى واستبعاد الرابع يصبح الإيمان معسوفة وتصديقاً وإقراراً دون عمل . فهل هذا ممكن ؟ إذا ثبتت المعرفة كنظر ونجربة باطنية ، كاستدلال وبقين داخلي ثم تخارجت في القول والإعلان فما المانع أن تتخرج بالفعل وتحقق في الممارسة ؟ إن مثل هذا الموقف قد يشابه موقف المثقف المتأزم العاجز عن الاتيان بأى فعل بالرغم من معرفته ووجدانه وقوله وكتبته . وهل يكفى الشاعر شعره ، والإديب روايته وقصته ، دون ممارسة كل منهما لصدقه الفنى فى قصادته لأمته ونضاله فى سبيلها ؟ وإذا كانت المعرفة بالقلب أى معرفة وتصديق ، وتخرج الطاقة فى الكلمة ، فالكلمة ما هى الا مقدمة للفعل « وخرطوشة » طليقة ، وصوت قذيفة (٥٣) . صحيح أن اجتماع المعرفة والتصديق والإقرار يمنع الكذب من النفس ولكنه لا يمنع الفسق والعصيان إذا ما عارض الفعل المعرفة أو التصديق أو الإقرار . وكفى يقول المسلم شيئاً ويفعل نقيضه ؟ وإذا فعل الشيخ ذلك فإنه ينطبق عليه كثير من الامثال السامية التى تشير الى هذه الثنائية فى هزء وسخرية . وإذا كانت المعرفة صادقة مرة بتحولها الى تجربة ثانية وقد بلغت قوة صدقها الى أن تحولت كلمة فان وقوعها قبل الفعل عجز لا مبرر له الا نقص فى التصديق العملى وحصار لامتداد الكلمة فى الواقع . ان اجتماع ابعاد الشعور الثلاثة الاولى المعرفة والتصديق والإقرار يمنع النفاق وهو القول بلا تصديق كما يمنع الجبن وهو المعرفة بلا اقرار ويمنع عثم الالتزام وهو المعرفة بلا تصديق . ومع ذلك فإنه يمنع من

(٥٣) عند عبد الله بن سعيد الإيمان هو الإقرار باله ويكتبه ورسله إذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب . فان خلا الإقرار عن المعرفة بصحته لم يكن إيماناً ، الأصول ص ٢٤٩ ، وعند بعض القدماء الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار بها ، الإرشاد ص ٣٩٦ ، وعند جمهور أهل السنة الشهادة هى الركن الاول من أركان الاسلام . الشهادة وشروطها معرفة صححتها وتصديق القلب لها ، وبالتالي لا يطلقها المنافق لانه قول بلا تصديق ولا ينجو من العقاب فى الآخرة . الأصول ص ١٨٨ — ١٨٩ .

الفعل المباشر ، ويحادر الشعور ، ويجعل الانسان شاعرا غير منافذ
فاذا كان الكفر ضد الايمان اى معرفة بمعرفة فانه ضد التصديق اذ
اى دون اسقاط العمل . واذا كان جحد الله بالقلب فقط كفرا وليس
باللسان فان لبس الايمان بظلم هو اسقاط العمل منه . واذا كان الكفر
يزيد وينقص وكذلك الجزاء فان ذلك ليس فقط بسبب المعرفة ولكن ايضا
لتفاضل الاعمال . واذا كان الكافر يكون كذلك لتركه المعرفة او التصديق
والاقرار فالاولى ان يكون ذلك بتركه الاعمال . واذا كان بعض الايمان
ايمانا فالاولى ان يكون العمل بعض الايمان وليس المعرفة او الاقرار اى
التصديق . واذا كان السكوت عن الحق كفرا والجهل كفر والنفاق كفر
فالاولى ان يكون الفسوق اى اخراج العمل عن الايمان كفرا . واذا كان
الكفر جحدا بالقلب او معرفة لا يحصل عليها الجبيع او اقرارا لا قدر بل
الكل فالاولى ان يكون ترك العمل الذى يقدر عليه عامة الناس كفرا . وام
يكفر ابليس لانه لم يعرف لانه كان عارفا بربه ولانه لم يقدر لانه اقر ولانه
لم يصدق فقط بل كفر لانه لم يعمل ولم ينفذ ارادة الله . ان الجزاء
فى الآخرة ليس فقط على المعرفة والتصديق والقول بل على العمل .
وعلى العمل وحده حتى ولو كانت المعرفة والتصديق بها والاعلان عنها
معرفة مخالفة للايمان . يبطل الايمان اذا سقطت الاعمال . ومنافذ
التصديقات بتفاضل الاعمال . وان الشعر بالرغم من جسمه بين المعرفة
والتصديق والقول الا ان الشعر المقرون بالعمل هو كمال له والا كان
الشعر مجرد غواية وخيال (٥٤) .

(٥٤) هذه هى اعتراضات المرجنة على ادخال العمل كجزء من
الايمان مع المعرفة والتصديق والاقرار واعتراضات ابن حزم وليس
وتفنيدها . وهى حجج اثنا عشر . وحجة الشعر هى ببيت الاخذل

ان الكلام لى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والاخطا فى رأى ابن حزم نصرانى ، وحجته لغوية وليست شرعية .
الفصل ج ٣ ص ١٥٤ — ١٥٦ فى حين ان حجة القرآن عملية « والشعراء
يتبهمم الغاوون . لم تر انهم فى كل واد يهيبون ، وانهم يقولون ما لا
يفعلون » (٢٦ : ٢٢٤ — ٢٢٦) .

ح — هل الايمان معرفة وتصديق وعمل دون اقرار ؟ وفي العلاقات الثلاثية ايضا اذا ما تم استبقاء الابعاد الثلاثة ، الاول والثانى والرابع واستبعاد الثالث يصبح الايمان معرفة وتصديقا وعملا دون اقرار . فهل هذا ممكن ؟ ان اجتماع المعرفة والتصديق والعمل يؤدي لا محالة الى العمل الصامت . اذ يتحقق الفعل دون اعلان عنه بالقول ، فعل صامت وكأنه يتم في مرحلة تنظيم سرى . واذا ما خير الانسان بين استبعاد العمل او القول فان استبعاد القول في مجتمع متكلم بطبيعة الحال أفضل . والعمل في صمت أفضل من القول بلا عمل (٥٥) .

ط — هل الايمان معرفة واققرار وعمل دون تصديق ؟ وفي نطاق العلاقات الثلاثية ايضا يمكن استبقاء الابعاد الاولى والثالثة والرابعة واستبعاد الثانى وفي هذه الحالة يكون الايمان معرفة واققرارا وعملا دون تصديق . وفي نطاق العلاقات الثلاثية ايضا يمكن استبقاء الابعاد الاولى والثالثة والرابعة واستبعاد الثانى وفي هذه الحالة يكون الايمان معرفة واققرارا وعملا دون تصديق . وان غياب الوجدان من السلوك يجعله سلوكا آليا خالصا وكان الانسان مجرد وسيلة لتحقيق امر لا يعيشه ولا يحياه ولا يعبر عن صالحه وطبيعته . وان المعرفة لتكون أكثر تحققا اذا ما كانت تصديقا أى اقتناعا باطنيا قبل ان تتخارج الى قوى وفعل . قد يكون الفعل ايجابيا ، فعل الطاعات ، وقد يكون سلبيا ، اجتناب المعاصى . ولكن في هذه الحالة لا يتحقق فعل واع بل مجرد فعل آلى بلا اقتناع . قد يظهر التصديق متضمنا في المعرفة عندما تكون المعرفة بالقلب أى عقدا بالقلب فالمعرفة بهذا المعنى فعل للشعور . وقد يكون الخضوع بالقلب والتسليم والانقياد جامعا للتصديق والعمل تحت اثر التصوف . فالخضوع هو تصديق أى فعل داخلى عندما تحولت

(٥٥) بالرغم من أهمية هذا الاختيار سواء فيها يطابق نشأة الحركات السرية قديما أو كثرة الكلام حديثا إلا أنه ليست له فرق تمثله . إنما نمنى الحركات الإصلاحية الحديثة كثرة الكلام وقلة العمل .

الافعال الخارجية الى افعال داخلية واصبحت افعال الجوارح افعال القلوب . ومع ذلك يظل اقل من التصديق لانه ليس فعلا تأمليا يحيل المعرفة الى دلالة في الشعور . وهو اقل من الفعل لانه لا يتجه نحو الخارج مغيرا للعالم . وما أسهل أن تتحول المعرفة الى تصديق قبل أن تتخارج في قول أو فعل حتى تتحول الى طاقة وجدانية وتجربة بشرية تعبر عن الوجود البشري ولا تكون مجرد وسيلة لاصدار قرار أو أحداث أثر (٥٦) .

ي — الايمان معرفة وتصديق ، اقرار وعمل . وهى العلاقة الرباعية الوحيدة التى تكتمل فيها أبعاد الشعور الاربعة فيصبح الايمان معرفة وتصديقا وقولا وعملا . بعدان للداخل : معرفة وتصديق ، وبعدان للخارج : قول وعمل . وعلى هذا النحو تكتمل وحدة الداخل بين

(٥٦) هذا هو أيضا موقف أصحاب الحديث . فالإيمان معرفة بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالاركان ، الإرشاد ص ٣٩٦ ، وعند سائر الفقهاء والشيعية وجبوع الخوارج الايمان معرفة بالقلب والدين والاقرار به باللسان والعمل بالجوارح ، الفصل ج ٣ ص ١٢٨ ، الايمان عقد وقول وعمل ، الفصل ج ٣ ص ١٤٠ ، وهو أيضا موقف أحد فرق المرجئة . فالإيمان لديها معرفة بالله وبرسله وفرائضه للمجتمع عليها والخضوع له بجميع ذلك والاقرار باللسان . فمن جهل شيئا من ذلك وقامت عليه حجة أو عرغه ولم يقر به كفر ، وهو أيضا موقف بعض الروافض الذين يجعلون الايمان معرفة وإقرارا وطاعة . وهو الايمان الكامل لديهم . فإذا خرج العمل عن الدائرة فهو الفسوق . وقد اختلفت الروافض في الايمان ما هو وفي الاسماء على ثلاث فرق : منها أصحاب على بن مقيم . الايمان لديه اسم المعرفة والاقرار ولسائر الطاعات . فمن جاء بذلك كان مستكمل الايمان . ومن ترك شيئا مما افترض عليه غير جاهل له فليس بمؤمن ولكن يسمى فاسقا . وهو من أهل الملة تحل مناكلته وموارثته . ولا يكفرون المتأولين ، مقالات ج ١ ص ١٢٠ ، واختلفت الزيدية في الايمان والكفر فرقتين : (أ) الايمان هو المعرفة والاقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد ، وجعلوا موافقة ما فيه الوعيد كفرا ليس بشرك ولا جحود بل هو كفر نعمة وكذلك قولهم في المتأولين إذا قالوا قولا هو عصيان وفسق . (ب) الايمان جميع الطاعات وليس ارتكاب كل ما جاء في الوعيد كفرا (المتأخرون منهم) ، مقالات ج ١ ص ٤٠ .

النظر والوجدان ، العقل والشعور ، الفكر والتجربة كما تكتمل وحدة الخارج في القول والعمل ، في اللغة والسلوك ، في الكلمة والفعل . ويتحقق الايمان في صورته المثلّية بوحدة الشعور في ابعاده الاربعة : الفكر والقول والوجدان والعمل . فالفكر هو الذي يعطى الاساس النظرى ، والوجدان هو الذى يحول الفكر الى موقف شعورى والى وعى نظرى وتجربة معاشة . والقول هو الذى يعلن عن هذا الموقف الفكرى الشعورى ويدعو الآخرين اليه . والفعل أخيراً هو الذى يحقق ذلك كله ويحوّله الى واقع مغيرا العالم ومحولا اياه الى نظام مثالى يكتمل هذا العالم فيه . وفي هذه الحالة يمكن للحالات المتوسطة ان تجد مكانا لها . فالمحبة هى علاقة تصديق وفعل لانها فعل داخلى وبائنالى نهى تصديق وتتعلق في الوقت نفسه مع موضوعها فتكون فعلا خارجيا ، والخضوع ايضا بين التصديق والفعل . فهو تصديق على وان لم يكن تصديقا برهانيا معرفيا . وفي الوقت نفسه يظهر في سلوك الطاعة وهى فعل خارجى (٥٧) .

ثالثا : التصديق .

ان جعل الايمان هو التصديق وحده هو رد فعل على جعله مجرد معرفة أو اقرار أو عمل دون تصديق قلبى داخلى (٥٨) . فالايمان لفظة

(٥٧) الايمان فعل القلب والجوارح . فهو اما فعل القلب فقط وهو المعرفة أو التصديق ، واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان وهو الكلمتان أو غيره وهو العمل بالطاعات واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان أو سائر الجوارح ، المواقف ص ٣٨٥ ، الايمان معرفة بالقلب ، واقرار باللسان ، وعمل بالاركان . « الايمان بضغ وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق » (هناك كتاب مفرد في الايمان) ، الاصول ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، وعند معاذ التومنى الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بها جاء به الرسول ، الملل ج ٢ ص ٦٥ .

(٥٨) الفريق الذى قال ان الايمان هو التصديق والاذعان فقط بنى

هو التصديق ، ومحله القلب . قد يصاحب التصديق عمل القلب وليس نشاط الذهن أو عمل اللسان أو فعل الجوارح . وإذا كان العمل مقرونا بالايمان فان العطف لا يعنى انه جزء منه لان الجزء لا يعطف على الكل . ويمكن تأييد هذا الموقف بعدة حجج عقلية وعقلية . فكم من النصوص تشهد بأن الايمان يدخل في القلب أو لا يدخل . وإذا كان الماهور مقدورا اختياريا فان ذلك لا يعنى انه من مقولة الفعل بل من مقولة الايمان فلا فاعل الا الله . والتصديق للغوى أو المنطقي أعم من الاختباري وبالتالي لا يرد التصديق الى ما هو اقل منه . وان صدق المتكلم بالقلب قبل ان يكون باللسان . والتصديق من جنس العلوم ، العلم أشمل من العمل وأعم منه . كما ان الملائكة تصدق من غير كسب أو فعل . هذه الحجج في الحقيقة تهدف الى جعل الايمان نظريا خالصا لا صلة له بالفعل وأن يكون مجرد قبول أو اذعان أو رضوخ باسم الشهادة الباطنية حتى دون عقلها(٥٩) . ويمكن تنفيذ هذه الحجج بأخرى مضادة لها من أجل

على ظاهر قول الفريق الذي قال ان الايمان هو عمل الواجبات وترك المحرمات . فلا خلاف بين الفريقين في الحقيقة وانما هو خلاف مبنى على ظواهر العبارات وسع فجوته التعصب المذهبي ، القول ص ١٤ — ١٥ .

(٥٩) الايمان في اللغة هو التصديق . ففي سورة يوسف « وما أنت بمؤمن لنا » أى بمصدق لنا . وقال الرسول « الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » أى تصديق . وأما في الشرع وهو متعلق بما ذكر من الاحكام فهو عندنا وعليه أكثر الائمة كالقاضي والاستاذ . التصديق للرسول في علم مجيئه به ضرورة ، وتفصيلا فيها علم تفصيلا ، واجمالا فيها علم اجمالا ، المواقف ص ٣٨٤ ، شرح الدواني ص ٢٨٥ — ٢٨٦ ، وهناك آيات كثيرة أخرى تدل على محلية القلب للايمان مثل « أولئك كتب في قلوبهم الايمان » ، « ولما يدخل الايمان في قلوبكم » ، « وقلبه مطمئن بالايمان » ، وكذلك الآيات التي تدل على الختم والطبع على القلوب . ويؤيدها قول النبي « اللهم ثبت قلبي على دينك » ، وكذلك قوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله « هلا شققت على قلبي ؟ » المواقف ص ٣٨٥ ، وعند القاضي والاستاذ الايمان هو التصديق للرسول فيها علم مجيئه بضرورة تفصيلا واجمالا ، التصديق القلبي بها علم مجيئه من النبي ضرورة أى علما ضروريا أو

اثبات ان الايمان لا يرد الى التصديق وحده بل يشمل المعرفة والاقرار والعمل . فلو كان الايمان هو التصديق لما كان الانسان مؤمنا في حالة نومه لانه كان غافلا غير مصدق . فالتصديق يتطلب الشعور اليقظ وليس الشعور الغافل كما يتطلب القدرة على الاستبطان وهو ما لا يتوافر لكل الناس . كما يتطلب ان من صدق وسجد للشمس يكون مؤمنا ومن ثم فالتصديق لا يكون مجرد ايمان باطنى ، عمل للقلب ، ولكنه يحيل الى موضوع التصديق حتى يحدث التطابق بين فعل الشعور وموضوعه . كما ان التصديق لا يكون منقطع للايمان بل قد يكون للشرك . فكما ان المؤمن مصدق بالتوحيد فكذلك المشرک مصدق بالشرك . وبالتالي لا يكفى التصديق كى يكون مماثلا للايمان بل لابد من مضمون الايمان بالاضافة الى صورته وهى التصديق (٦٠) . ولكن هل التصديق داخلى ام خارجى ؟

برهاننا ، حقيقة الايمان انه مجرد التصديق والاذعان بالقلب ، القول ص ١٤ ، التلطف بكلمتى الشهادتين مع القدرة عليه بشروط . لا تنفع المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول ، خروج التلطف بالشهادتين عن الايمان ، الايمان فى القلب والعمل خارج عنه ، التصديق هو الادراك نفسه بالتالى فهو من جنس العلوم والمعارف ، شرح الخريدة ص ٦٤ — ٦٥ ، التصديق هو الاذعان ، الاتحاف ص ٤٦ ، الدر ص ١٥٩ — ١٦١ ، وعند ابى حنيفة الايمان معرفة بالقلب أى التصديق . وعند الجهمية ، المعرفة ايمان بالقلب دون اقرار باللسان وقد قيل شعرا :

واختير من حقيقة الايمان مجرد التصديق بالقلب مع اذعان الوسيلة ص ١٤ ، وقيل ايضا :

واوف الايمان بالتصديق والنطق فيه الخلف بالتحقيق الجوهرية ص ١٠ ويعتمد على عدة حجج منها (ا) لا يعنى كون المأمور به مقدورا اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفعل (ب) التصديق المنطقى هو التصديق اللغوى فيكون اعم من الاختيارى والضرورى (ج) صدق المتكلم بالقلب أى الاذعان (د) العلم هو التصديق ، فالتصديق من جنس العلوم (هـ) تصديق الملائكة بلا كسب وفعل ، حاشية الكنبوى ص ٢٨٥ — ٢٩٠ . اصل الايمان فى القلب خلافا للكرامية ، الاصول ص ٢٥٠ — ٢٥١ .

(٦٠) هذه هى حجج المعتزلة ضد كون الايمان تصديقا ولاثبات بطلان مذهب الخصم (ا) لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين

هل هو في الشعور أم في الواقع ؟ هل التصديق بالله تصديق بما أتى به والتصديق بالنبي تصديق بخبره ؟ ان التصديق لا يكون بالله بل بكلامه الذى من خلاله يمكن التعرف على أصلى التوحيد والعدل . والتصديق بالخبر لا يكون خارجيا فقط عن طريق صحة الرواية بل يكون أيضا عن طريق تطابق مضمونها مع التجربة الحية الفردية والاجتماعية . لا يكون التصديق بالحلف بل بالبرهان فأغلظ الايمان لا يكون برهانا . وشهادة الباطن غير التسليم الباطنى . والانقياد القلبى ليس هو الاذعان والقول كما هو الحال في علوم التصوف بل ايجاد البرهان التجريبي في شهادة الوجدان متى صدق المضمون . وهو تصديق اختبارى بناء على دماء النية او البحث المروى عن الدلالة . لا يتم بكشف أو الهام وليس من افعال الهداية او الضلال ، التوفيق أو الخذلان ، العصمة او الصون او الحفظ وذلك لان افعال الشعور الداخلية افعال حرة (٦١) .

١ — هل يوجد تصديق بلا استدلال ؟

واذا كان الايمان تصديقا فهل هو بالضرورة تصديق بلا استدلال ؟

لا يكون مصدقا كالنائم والغافل وأنه خلاف الاجماع (ب) من صدق وسجد للشمس ينبغى أن يكون مؤمنا ، والاجماع على خلافه (ج) الآية « وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون » ، والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد ما علم مجيئه به ، المواقف ص ٣٨٧ .

(٦١) التصديق بما جاء به النبى ، الرسالة ص ٢٠١ ، تصديق الملائكة والانبياء والصدّيقين ، حاشية الخلالى ج ٢ ص ٢٩١ ، ما جاء كثرة الخلق ، الكتاب ص ١٦٥ — ١١٨ ، باب ما جاء في الاقسام ص ١٧٧ — ١٧٤ ، ص ١٣٢ — ١٣٧ ، حاشية الكلينوى ج ٢ ص ٢٩١ — ٢٩٥ ، ص ٢٨٨ — ٢٨٩ ، الايمان في الشرع تصديق النبى بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه من عند الله اجمالا ، شرح التفاترانى ص ١٢٦ ، حاشية الخلالى ص ١٢٦ ، حاشية الاسفراينى ص ١٢٦ ، المواقف ص ٣٨٥ أنظر أيضا الفصل السابع ، خلق الانفعال : ثانيا افعال الشعور الداخلية ٢ — افعال الشعور الداخلية افعال حرة .

العجيب أخرج كل استدلال من التصديق وجعل التصديق أقرب الى الاعتقاد الجازم بلا دليل أو برهان وتنفيد كل الأدلة لاثبات الدليل هو في حد ذاته اثبات لشرعية الاستدلال . ومع ذلك فهناك عدة حجج توجه ضد الاستدلال من أجل إخراجها من التصديق . وكلها يسهل تنفيذها . فإذا كان الاستدلال بعد البلوغ وليس قبله فشرطه العقل . والعقل ليس فقط شرط الاستدلال بل أنه شرط التكليف . والاستدلال لا يحتاج الى حد حتى يجب في التصديق لان التصديق لا يتم الا بالاستدلال اى بتحول الحدس الى برهان والتجربة الى نظر . وان احتاج الاستدلال الى حد فممكنه علم المنطق . وقد تم تعريف الاستدلال من قبل في نظرية العلم (٦٢) . والاستدلال لا يفيد الشك بل هو السبيل للوصول الى اليقين . وعلى افتراض أنه يورث الشك . فالشك اول الواجبات حتى قبل النظر . ولم يكف ابراهيم بحدوث الايمان القلبي ولكنه أراد الاستدلال حتى يطمئن قلبه . وقد تم التصديق في النهاية بالاستدلال . والشك المنهجي ليس مضيعة للوقت ولا يستغرق العمر ، ولا يؤدي الى اللادرية . وماذا عن بديل الاستدلال بالرغم من مخاطره ومحاذيره الا الاختلاف والتردد والهوى او التقليد والاتباع ؟ ليس التواتر بديلا عن الاستدلال . فالتواتر حجة تاريخية تعطى اليقين التاريخي لصدق الرواية اى صحة الخبر ولا يعطى يقينا نظريا او تصديقا للمعارف . بل ان من شروط التواتر عدم مناقضته لشهادة العقل وهو اصل الاستدلال . وليس الاجماع بديلا عن الاستدلال ، فالاجماع حجة سلطة وليس حجة عقل . كما ان الاجماع يقوم ايضا على الاستدلال عند المجتمعين حتى ولو كان استدلالا على نص وتأويلا له . وليست المعجزة بديلا عن الاستدلال لان المعجزة قد تكون فقط دليلا على صدق النبوة وليس على التصديق بها . والمعجزة دليل ، وبالتالي فهي استدلال من نوع خاص ، استدلال عن طريق الاعجاز ، وقد يقع استدلال على نحو آخر . ثم يصبح الخلاف بعد ذلك : هل الدليل

(٦٢) انظر الفصل الثالث ، نظرية العلم ، سابعا ، طرق النظر ،

هو دليل المعجزة أم دليل العقل ؟ ؟ وإذا لم تكن المعجزة دليلاً على صدق النبوة فإن الدليل يكون هو دليل العقل (٦٣) . ان الاستدلال فرض كفاية وليس فرض عين وقد آمن الكثير بالاستدلال وقد كفر الكثير أيضاً بالاستدلال . فللمخطأ أجر وللمصيب أجران . ومع ذلك هناك مقاييس للصدق النظرى صورية أو مادية يمكن من خلالها معرفة الخطأ من الصواب . ان الاستدلال لا يحدث الا فى شؤون النظر أما فى الامور العملية فلا حاجة الى استدلال . هناك العادة وبداهة السلوك وحكمة الشعوب . وبالرغم من وجود مواقف تنكأ فيها الأدلة الا ان الترجيح بظل قائم حتى ولو فى صورة رهان أو قياس شرف أو قياس اولى . على اية حال التصديق بالاستدلال هو ما ينبغى أن يكون ، ما يحرص عليه الخاصة فى حين ما هو كائن هو التصديق بلا استدلال ، وهو ايمان العوام . ولا يهم قدر الاستدلال . كلما كان اقوى وأيقن زاد التصديق يقيناً ، وكلما كان اضعف واهوى قل التصديق يقيناً . ويتنوع الاستدلال طبقاً لكل يقين . تبقى الغاية منه هو يقين التصديق (٦٤) .

(٦٣) الفصل التاسع ، تطور الوحي : ثالثاً ، هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟

(٦٤) هذه هى الحجج التى يقدمها ابن حزم لابطال الاستدلال كجزء من التصديق . وهو راجع الى موقفه الفقهى فى ابطال القياس وهى سبعة : (أ) هل يجب الاستدلال قبل البلوغ أم بعده ؟ فإذا كان بعده وجب الشك (ب) ما هو حد الاستدلال الموجب للايمان (ج) الاستدلال يورث الشك ضد الاجماع والتواتر (د) المعجزة دليل ، والمباهلة دليل وبالتالي يبطل الاستدلال (هـ) جميع اهل الارض كفار بالرغم من استدلالهم (و) الا ياكل الانسان ذبيحة ولا يطأ زوجة الا باستدلال ؟ (ز) تكافؤ الأدلة واستعمال الاستدلال لاثبات الشيء ونقيضه عند اهل الحق واهل الباطل ، عند المستدل وعند خصمه ، الفصل ج ٤ ص ٦٤ — ٦٨ ، ج ٥ ص ١٨٦ — ١٨٨ ، ويذكر ابن حزم حجج انصار الاستدلال ويفندها واحدة تلو الاخرى أى انه يستدل لابطال الاستدلال وهى سبعة : (أ) ذم الله اتباع الآباء والرؤساء (ب) لا يعلم أحد الامرين احدى بيقين ولا الآباء الا بدليل (ج) كل ما لم يكن يصح بدليل فهو دعوى لا فرق بين الصادق والكاذب بنفس قولها ولكن بالدليل فمن لا برهان له لا صدق له (د) ما لم يكن علماً

والحقيقة انه لا يمكن الاستغناء عن الأدلة كطريق للنظر وعن الدليل كوسيلة للعلم (٦٥) . فالتقليد ليس مصدرا للعلم . ولا يمكن الترجيح بين احد امرين الا بالدليل . ولا يتميز الصواب من الخطأ الا بدليل والا كان الامر مجرد دعوى لا دليل عليها . واذا كان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو عليه فان ذلك لا يكون الا بدليل حتى يكون علما دون جهل او اعتقاد او شك او ظن على ما هو معروف في مضادات العلم (٦٦) . ولا تكفى الحواس كدليل ، ولا غناء عن دليل العقل خاصة في الامور النظرية مثل العقائد . بل ان العقل هو الوسيلة للدفاع عن النفس يوم الحساب منذ مسألة القبر حتى توقيع الجزاء (٦٧) .

والدعوة الى الاستدلال والنظر مسارية في كل الوحي ، من البداية الى النهاية كوسيلة لاجاب العلم . فان لم يكن الايمان بديلا عن الاستدلال لغياب الدليل عليه ، وان لم تكن المعجزة بديلا عن الاستدلال لانها مجرد اثارة الدهشة بل وتعد الدليل الطبيعي وسلب الانسان عقله واراحته ، ون لم يكن الا الهام بديلا عن الدليل لانه دعوى بلا برهان ، وان لم يكن التقليد او الجهل او الشك او الظن مصدرا للعلم اليقيني استحال وجود تصديق بالابحان دون دليل . واذا كان علم اصول الفقه هو

فهو شك ، والعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة او استدلال . (هـ) لا تعرف صحة بطلان الديانات بالحواس فلا بد من الاستدلال والا وقع الانسان في الشك (و) في مسألة القبر ، المؤمن الموقن يجيب والمنافق المرتاب لا يعرف كيف يجيب بدليل حديث عمر المشهور (ز) الاستدلال على الله والنبوة في غير موضع من الكتاب وأمر به وأوجب العلم به ولا علم بلا دليل ، الفصل ج ٤ ص ٦٠ — ٦٨ ، ج ٥ ص ١٨٨ .

(٦٥) انظر الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامنا ، مناهج الأدلة .

(٦٦) الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثانيا ، تعريف العلم :

١ — الشك والظن والوهم ٢ — الجهل ٣ — التقليد .

(٦٧) الفصل العاشر ، مستقبل الإنسانية ، سادسا ، حياة القبر ،

٣ — هل هناك سؤال للملكين ؟

اساسا بحث عن الدليل لاستقصاء العلة فان علم أصول الدين صسنوه ويكون الشق الثانى من علم الاصول . ولا يمكن فى شق واحد نفى الدليل وفى الشق الثانى اثباته . ومن مناهج الاستدلال أن ما لا دليل عليه يجب نفيه وبإتالى إذا كان التصديق دون دليل فانه يجب نفيه . وإذا كان التصديق مجرد اذعان وخضوع وتسليم فانه ينتقل من علم أصول الدين الى علوم التصوف وهو ما حدث بالفعل عندما ازدوج التصوف مع الاشعرية ، وضاع الترهان ، وساد الخضوع والتسليم . طالما أن الانسان عاقل فلا يوجد تصديق بلا استدلال(٦٨) . وليس الإقرار بديلا عنه . فها

(٦٨) عند بعض الاباضية وعند المفضلة يجوز أن يبعث نبيا بلا دليل ، فى سؤال الرسول : السنا على الحق ؟ اليسوا على الباطل ؟ قال : نعم . قال عمر : فلم نعطى الدنية فى ديننا ؟ قال النظام : هذا شقك فى الدين ووجدان حرج فى النفس مما قضى ، الملل ح ١ ص ٨٦ ، واجابة على سؤال : هل يكون مؤمنا من اعتقد الاسلام دون استدلال ، أم لا يكون مؤمنا مسلما الا من استدلال ؟ هناك عدة اجابات : ١ — عند العلوى وعند الاشعرى لا يكون مؤمنا الا من استدل . وعند الطبرى من بلغ الاحتلام أو الاشعار من الرجال والنساء أو المحيض من النساء ولم يعرف الله بجميع اسمائه وصفاته عن طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمسال . وإذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعذيبهما وتدريبهما على الاستدلال . وعند الاشعرى لا يلزمها الاستدلال الا بعد البلوغ . ٢ — عند سائر أهل الاسلام من اعتقد بقلبه اعتقادا لا يشك فيه وقال بلسانه لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وأن كان كل ما جاء على حق وبرىء من كل دين سوى دين محمد فانه مسلم مؤمن وليس عليه ذلك ، الفصل ح ٤ ص ٥٩ — ٦٠ ، رفض التقليد ، الفصل ح ٤ ص ٦٠ — ٦١ ، كل من اعتقد تقليدا من غير معرفة بأدلتها فنظر فيه . فان اعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة عليها وقال لا آمن أن يرد عليها من التشبيه ما يفسدها فهذا غير مؤمن . ومن اعتقد الحق ولم يعرف دليله وأن ليس فيه من التشبه ما يفسده هل هو مؤمن أو مسلم أو عاصى بتركه النظر والاستدلال ؟ هذا هو تحليل جميع الفقهاء : الشافعى ومالك والاوزعى والثورى وأبو حنيفة وأهل الظاهر والاشعرى . فى حين أنه عند الغزالى لقد صدق العرب الرسول باحساساتهم دون أدلة . وهم متفاوتون فيه . فتصديق المسلم غير تصديق اليهودى أو النصرانى الذى يعقد قلبه على التهويلات والتخريفات وليس على التحقيقات العلمية أو التخييلات

=

المساعدة في اقرار تصديق بلا برهان ؟ وكيف يمكن الدفاع عنه واثباته للناس واعلانه لهم ومواجهتهم بالتحدى . وان ايمان العوام لا يغنى عن برهان الخواص . كما أن البقين الباطنى امام النفس لا يغنى عن البرهان امام الناس .

٢ — هل الايمان تصديق دون معرفة أو اقرار أو عمل ؟

طبقا للبنية السابقة للشعور في ابعاده الاربعة وفي امكانيات العلاقات الثنائية والثلاثية والرباعية مرة ابتداء من المعرفة وثانية من التصديق وثالثة من الاقرار ورابعة من العمل ، وبعد ظهور احتمالات عذر في عرض المعرفة وعلاقاتها تظهر من جديد نفس الاحتمالات العشر في عرض التصديق . يبدو فيها التكرار في الاحتمال الاول فالتصديق بلا معرفة يعادل المعرفة بلا تصديق والخلاف فقط في البداية مرة بالمعرفة ومرة بالتصديق ولكن النتيجة واحدة وهى استحالة فصل كل منهما عن

الاقتصاد ص ١١٤ — ١١٥ ، وقد صنف المتأخرون الايمان على خمسة اقسام : (ا) ايمان عن تقليد وهو الاخذ بقول الشيخ من غير دليل وهو ايمان العوام (ب) ايمان من علم وهو الايمان الناشئ عن معرفة العقائد بأدلتها وهو ايمان أصحاب الأدلة (ج) ايمان عن عيان وهو الايمان الناشئ عن مراقبة القلب لله ، وهو ايمان أهل المراقبة في مقام المراقبة (د) ايمان عن حق وهو الايمان الناشئ عن مشاهدة الله بالقلب وهو للعارفين في مقام المشاهدة (هـ) ايمان عن حقيقة وهو الايمان الناشئ عن كونه لا يشهد الا الله للواقعين في مقام الفناء . أما حقيقة الحقيقة فهى للمرسلين وقد منعنا الله من كشفها فلا سبيل الى بيانها ، التحفة ص ٢٨ — ٣٩ ، التحقيق هو اثبات الشيء بالدليل ، التحفة ص ٤٠ ... ٤١ ، التحقيق أن الأدلة قائمة على دعوى الفريقين ، الاتحاف ص ٤٦ — ٤٨ ، ويكفى الدليل الاجماعى دون التفصيل ، التحفة ص ٣٩ — ٤٠ ، وقد اختلفت المعتزلة على فريقين : (ا) المعارف ضرورية ومعتقد الحق ضرورة مؤمن ولو خلطه بفسق فاسق وان اعتقد لا عن ضرورة فهو غير مكلف (ب) اذا كانت المعارف اكتسابا لا عن غير نظر بل تقليد فهو فاسق بتركه الاستدلال أو كافر لا تصح توبته . وعند أبى هاشم لو عرف الاسلام كله وادلته الا دليلا واحدا فهو كافر ، الاصول ص ٢٥٤ — ٢٥٥ .

الأخر . وفي العلاقات الثنائية يتكرر الاحتمال الرابع . فالمعرفة والتصديق
دون الاقرار والعمل هما نفساهما التصديق والمعرفة دون الاقرار والعمل .
والخلاف أيضا في البداية مرة بالمعرفة ومرة بالتصديق . وفي العلاقات
الثلاثية يتكرر الاحتمال السابع . فالمعرفة والتصديق والاقرار دون
العمل هي نفسها التصديق والمعرفة والاقرار دون العمل والخلاف في
ابتدائية كذلك ، مرة بالمعرفة ومرة بالتصديق . كما يتكرر الاحتمال
الثامن المعرفة والتصديق دون الاقرار . والخلاف أيضا في البداية ،
مرة بالمعرفة ومرة بالتصديق . وتكون العلاقة الرباعية باستمرار واحدة .
والخلاف فقط في البداية مرة بالمعرفة والتصديق والاقرار والعمل مرة
التصديق والمعرفة والاقرار والعمل (٦٩) . وقد تم استبعاد التكرار
تدرا الامكان باستثناء التصديق كاستدلال ، فالاستدلال معرفة . ومع ذلك
فإنه معرفة من نوع خاص . اما الاحتمال الاول هل الايمان تصديق
دون معرفة ؟ فقد تكرر ذلك من قبل في تحليل المعرفة هل الايمان معرفة
دون تصديق ؟ لا يوجد تصديق بلا معرفة والا كان مجرد ايمان اعمى

٦٩) يبدو تكرار الاحتمالات بين علاقات المعرفة وعلاقات التصديق
وفي علاقات تماثل وتضاد على النحو الآتي :

(أ) معرفة دون تصديق	(أ) تصديق دون معرفة
(ب) معرفة دون اقرار	(ب) تصديق دون اقرار
(ج) معرفة دون عمل	(ج) تصديق دون عمل
(د) معرفة وتصديق دون اقرار وعمل	(د) تصديق ومعرفة دون اقرار وعمل
(هـ) معرفة واقرار دون تصديق وعمل	(هـ) تصديق وعمل دون معرفة وعمل
(و) معرفة وعمل دون تصديق واقرار	(و) تصديق واقرار دون معرفة وعمل
(ز) معرفة وعمل دون تصديق واقرار	(ز) تصديق ومعرفة واقرار دون عمل
(ح) معرفة وتصديق وعمل دون اقرار	(ح) تصديق ومعرفة وعمل دون اقرار
(ط) معرفة واقرار وعمل دون تصديق	(ط) تصديق واقرار وعمل دون معرفة
(ي) معرفة وتصديق واقرار وعمل	(ي) تصديق ومعرفة واقرار وعمل

دون برهان (٧٠) . الوجدان نظير شعورى والتصديق عمل عقلى . الوجدان فكر شعورى والا فهو انفعال أعمى وهوى ومزاج . ولا يكون الوجدان وحده أساسا للعمل لانه يفتقد الوعى النظرى بالسلوك . المتعصب وحده هو الذى يقيم سلوكه على وجدان دون نظر . والمتأمر هو الذى يسلك بناء على تعصب فى صمت دون اعلان . ان التصديق لا يكون الا تصديقا بشئ . ولا يمكن أن يعرف هذا الشئ الا بالنظر والا كان تصديقا بشئ مجهول واستحال التفريق بين الاشياء (٧١) .

١ — هل الايمان تصديق دون اقرار ؟ اذا كان التصديق قد قام أساسا على البرهان النظرى وتحولت الشهادة الباطنية ، بالتجرد والعقل ، الى طاقة حركية فما اسهل بعد ذلك ان تتخرج فى القول وبالتالي يتحول التصديق الى اقرار . لذلك يصعب التفرقة بين التصديق والاذعان . فما دام التصديق قد قام على أساس معرفى وكان الوجدان مرتبطا بالارادة والنزوع فانه يصعب التفرقة بين التصديق والاقرار . فالاقرار اعلان عن التصديق ، وانتقال من التصديق الخارجى الى الصديق مع النفس الى التصديق الخارجى الى الاعلان ، اعلان المسافة بين المثال والواقع (٧٢) . ان الفصل بين التصديق والاقرار انها يتم ءتط فى حالة

(٧٠) لا يثبت التصديق الا مع العلم ، الارشاد فى ٣٩٧ ، وعند ابن حزم لقد عرف اليهود والنصارى كما يعرفون ابناءؤهم ويجدونهم عندهم مكتوبا فى التوراة والانجيل ولكنهم لا يصدقون به غلا خلاف فى كفرهم لانها معرفة بلا تصديق . كما أن ابليس عارف بئله وبلائكته وكتبه ورسله وبالبعث ولكنه لا يصدق بها ، الفصل د ٣ ص ١٤٤ — ١٤٦ ، وقالت الاشاعرة ان فرعون لم يعرف أن موسى انها جاء من عند الله ورفض ابن حزم لذلك بأنه عرف ولكنه لم يصدق ، الفصل د ٥ ص ٤٨ .

(٧١) انظر سابقا ثانيا : النظر ، ٢ — هل يوجد ايمان نظرى بلا تصديق او اقرار أو عمل ؟ (أ) هل الايمان معرفة بلا تصديق ؟

(٧٢) عند أبى حنيفة التصديق مع الكلمتين ، الموقف ص ٣٨٤ ، الدر ص ١٦٠ ، الايمان تصديق بالقلب وقرار باللسان ، الدر ص ١٦٢ ، الايمان عمل القلب واللسان ، وهما التصديق والاقرار ، التحفة ص

الأكراه عندها يقول الإنسان بلسانه ما لا يعتقد به في قلبه والا كان الامر

٤١ — ٤٢ ، الاتصاف ص ٤٨ — ٥٠ ، الملل ح ٢ ص ١٠٦ ، غالاغبان شرائع الايمان وفرائض له فقط . الايمان هو الاقرار والتصديق ، الفقه ص ١٨٦ ، الاقرار باللسان بالتحقيق ، والتصديق بالجنسان وفق التحقيق ، وتقديم الاقرار للاشعار بالاظهار ، شرح الفقه ص ٧٥ — ٧٦ وعند غسان المرجنى واكثر اصحاب ابي حنيفة الايمان الاقرار والمحبة لله والتعظيم له والهيبة منه وترك الاستخفاف ، مقالات ح ١ ص ٢٠٤ ، الايمان هو الاقرار والمحبة لله وتعظيمه وترك الاستكبار عليه . الفرق ص ٢٠٣ ، وعند بشر المريسى واصحابه من المرجئة الايمان في الشبهة التصديق ويكون بالقلب واللسان ، وهو ايضا موقف ابن الراوندى ، الفرق ص ٢٠٤ — ٢٠٥ ، الايمان هو التصديق بما جاء من عند الله بالاقرار به ، النسفية ص ١٢٤ — ١٢٦ ، حاشية الخيالى ص ١٢٥ ، ولا يكفى التصديق بمعنى التسليم ، وليس التسليم الا الاذعان والقبول الذى لا بد منه في التصديق ، حاشية الاسفراينى ص ١٢٥ ، من قال بلسانه ان الله واحد وعنى به المسيح فهو صادق في قوله مشرك بقلبه . وقد اختلفت المرجئة في الكفر . فهم من يرى ان الكفر خصال كثيرة ويكون بالقلب وبغير القلب . والجهل بالله كفر ، وبالقلب يكون . وكذلك البغض والاستكبار لله والتكذيب برسله بالقلب واللسان ، والاستحقاق يكون بالقلب واللسان دون الجوارح ، وان من لطم النبی لم يكفر من اجل القتل بل من اجل الاستخفاف وكذلك تارك الصلاة ، مثالات ح ١ ص ٢٠٦ ، وعند ابي معاذ التومنى الايمان بالتصديق بالقلب واللسان ، والكفر هو الجحود والانكار والسجود للشمس والقمر والصنم ليس بكفر في نفسه ولكنه علامة الكفر ، الملل ح ٢ ص ٦٥ ، من اضر الايمان دون لسان لم يستحق الجنة بشرط المعرفة عند الرقاشى وبفضل التصديق عند القطان ، الدر ص ١٩٠ ، الايمان في اللغة التصديق بالقلب واللسان معا ، والفصل ص ٣ ص ١٤ — ١١ الايمان معرفة وتصديق ومحبة واخلاص واقرار ، المواقف ص ٤٢٨ ، الكفر تكذيب لله وللرسول بالقلب واللسان دون غيرهما من الجوارح ، التصديق لا يحتل السقوط اصلا والاقرار قد يحتله كما في حالة الاكراه . التصديق بالقلب والاقرار فقط شرط لاجراء الاحكام في الدنيا . من اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كان منافقا . ومن صدق بقلبه ولم يقرر بلسانه كان مؤمنا ، شرح التفازانى ص ١٢٦ ، حاشية الخيالى ص ١٢٦ ، حاشية الاسفراينى ص ١٢٦ ، وعند الاشاعرة والماتريذى الاقرار شرط اجراء الاحكام ، شرح الفقه ص ٧٥ — ٧٩ ، ويتضح اهمية الاقرار في اسلام عمر واعلانه ذلك في الكعبة وبداية تحول الدعوة الاسلامية بعد اعلان عمر من السر الى العلن .

نفاتا في غير حالات الاكراه . بل ان الاقرار هو السبيل الى تطبيق الاحكام الشرعية . ولا يمكن مطالبة الصدق بالطاعات أو تطبيق الحدود قبل الاقرار والاعلان . الاقرار اذن هو الاظهار ولولا الاقرار بعد التصديق لظل الامر سرىا ولما بدات عملية الصراع الاجتماعى .

ب - هل الايمان تصديق دون عمل ؟ اذا كان الايمان تصديقا يقوم على برهان نظرى ويتخرج فى القول فما اسهل بعد ذلك أن يتخرج فى العمل . وبالتالي تكتل أبعاد الشعور فى بعده الداخلىين : المصبة ، التصديق ، وبعديه الخارجيين : القول والعمل . التصديق بلا عمل ضيق نفس ، وطاقة مختزنة ، وامكانية بلا تحقق ، وسيلة بلا غاية ، طريق بلا هدف . وكيف يكون الايمان كاملا بلا عمل وقد اقترن العمل بالايمان فى أصل الوعى ، والايمان بلا عمل كصورة بلا مضمون كما أن العمل بلا ايمان كمضمون بلا صورة . بل وفى حالة الاختيار فالعمل بلا ايمان افضل وأبقى من الايمان بلا عمل ، فالمضمون بلا صورة افضل وأبقى من الصورة بلا مضمون . وليس العمل فقط هو المحبة والولاية بل قد يكون الكراهة والعداوة ، فمحبة العدل مثل كراهية الظلم ، وولاية للحق تتضمن العداوة للباطل . وان مقاومة الظلم والتخلف والاستغلال قد تكون شرطا للعمل من أجل العدل والتقدم والمساواة . النظم شرط للثبات ، مقاومة السلب شرط لتحقيق الايجاب . لذلك لا يمكن تأجيل العمل على الايمان أو تأخيره عنه (٧٣) . العمل تحقيق للتصديق وتعبير عنه . والتصديق الذى لا يتخرج فى العمل يولد ميئا ويفقد مصائر طاقته وتفاعله

(٧٣) عند أهل السنة اسم الايمان لا يزول بذنب دون الكفر ، ويكون مؤمنا وان فسق بمعصية ولا يحل قتل مسلم الا بردة بعد احصان أو قصاص ، الفرق ص ٣٥١ - ٣٥٢ . والارجاء على معنيين : الاول التأخير والثانى تأخير العمل على النية والقصد فلا تنفع مع الايمان بمعصية ولا تنفع مع الكفر طاعة ، المثل ح ٢ ص ٥٨ ، الايمان تصديق مع العمل بموجب التصديق ، المواظبة فى العمل تعبير عن التصديق ، المواظبة على الطاعات لها تأثير فى تأكيد طمأنينة النفس الى الاعتقاد التقليدى ورسوخه فى النفس ، الاقتصاد ص ١١٤ - ١١٥ ، الايمان قول وعقد وان عرى عن العمل ، النهاية ص ٤٧١ .

مع العمل . لا يكتفى العمل المحبة والخضوع والالتسليم بل والطاعة فهذه أعمال
سكونية خارجية صورية آلية اثر من آثار التصوف على العقيدة بعد
ازدواج التصوف مع الاشعرية عند المتأخرين . قد يكون لاجراج العمل
مدلول سياسى لاكتفاء الناس بالايمان واسقاط العمل تحقيقا للاستسلام
النهائى وامانا من الثورة . اما الاختيارات الاخرى فهي ايضا مكررة مثلا :
هل الايمان تصديق واقرار دون معرفة وعمل ؟ اذا أصبح الايمان
تصديقا مصحوبا بالاقرار أى تجربة داخلية تتحول الى تعبير خارجى فما
أسهل بعد ذلك ان يكتمل التحقيق فيتحول النظر الى عمل . واكتمال
التصديق بالمعرفة يؤدى بالضرورة الى اكتمال القول بالعمل . وبدلا من
ان يتحول نصف الطاقة الى التصديق الى نصف الحركة الى العمل تتحول
الطاقة كلها الى التصديق والمعرفة الى الحركة كلها الى القول
والعمل (٧٤) . تصعب التفرقة اذن بين التصديق الذى يتحول الى اقرار
والعمل لان التصديق بمعنى الاذعان والاقرار تعبير عن الاذعان . فمن
التعبير له شكلان : الاقرار والعمل . وما دام قد تخرج بالاقرار فليس هناك
ما يمنع ان يتخرج فى العمل وبالتالي يتحقق الفعل . وان كل محاولة لجعل
التصديق خارج الفعل وجعل الاقرار مقطوع الصلة بالارادة واللغة فانه
لا يهدف الا الى امانة الايمان ، وذلك نتيجة لسيادة التصوف كعلم لبواطن
القلوب على الاشعرية السائدة .

اما سؤال : هل الايمان تصديق وعمل دون معرفة واقرار ؟ فيشير
الى نفس السؤال السابق فى علاقات النظر : هل الايمان معرفة وعمل
دون تصديق واقرار ؟ فمع ان الايمان ما وقر فى القلب وصنقه العمل
وهو افضل من المعرفة النظرية والقول الفارغ وهو طريق العمل الصامت
الناتج عن التصديق القلبى الا انه قد يتحول الى عمل سرى ان لم يصاحبه

(٧٤) المعرفة والاقرار اولى من التصديق والاقرار لان التصديق
الناشئ عن التقليد دون التحقيق مختلف فى قبوله بخلاف المعرفة الناشئة
عن الدلالة مع الاقرار فانه ايمان بالاجماع ، شرح الفقه ص ٦٤ — ٦٥ .

الاعلان . وقد يصبح تعصباً وضيق أفق ان لم يرتكز على أساس نظرى (٧٥) .

جـ - هل الإيمان تصديق وإقرار وعمل دون معرفة ؟ فى العلاقات الثلاثية التى يبدأ التحديق بها يكون الإيمان تصديقاً وإقراراً وعملًا دون معرفة . وفى هذه الحالة يكون السلوك أيضاً صادقاً علينا ولكن ينقصه بعض القدرة على الحوار مع الآخرين والتعامل مع الواقع الإحصائى وفهم علل السلوك . فالنشاط لا يعنى من الفهم ، والحركة لا تغنى عن الإدراك . يستحيل تحقيق فعل واع باجتماع الإبعاد الثلاثة : التصديق ، الإقرار والعمل دون المعرفة نظراً لغياب الجانب النظرى للسلوك . قد

(٧٥) وهذا هو الحديث المشهور « ليس الإيمان بالتخلى ولا بالتمنى ولكن ما وقر فى القلب وصدقته العمل » الأصول ص ٢٥٠ - ٢٥١ ، ان اسئل الكلام فى النظر الوصول للمعرفة . مفهوم الإيمان الانتقياذ الباطنى ، ومفهوم الاسلام الانتقياذى الظاهرى ومنطلقها ليس الا ما علم من الدين بالضرورة لانه هو الذى يكفر عدم الانتقياذ له لغيره . القلب أصل الجوارح لتبعيتها له صلاحاً وفساداً . الإيمان شرط لصحة أعمال الجوارح . الاسلام هو الإقرار الظاهر باللسان ، الحاشية ص ٤١ ، لا يكفر من قال ان الإيمان عقد بالقلب وإقرار باللسان دون العمل بالجوارح وان كان خطأ أو بدعة فهو إيمان ناقص وليس كاملاً . الفصل د ٣ ص ١٥٣ ، لم يرض الرسول بمجرد الشهادة أو القول واضمار ما خلافه فى القلب فاذا حدث ذلك كانوا منافقين لا إيمان لهم أو كاذبين . نالتصديق مع الإقرار ، النهاية ص ٤٧٣ - ٤٧٤ ، الإيمان عبارة عن الاعتقاد والقول سبب ظهوره والأعمال خارجة عن مسمى الإيمان والدليل : (أ) أن الله جعل محل الإيمان القلب ، والقلب محل الاعتقاد (ب) كلما ذكر الإيمان بطلق الأعمال الصالحة والعطف يوجب التفابير (د) اثبات الإيمان مع الكبائر مثل قاتل النفس عمداً عدواناً بالمؤمن ومسمى الباغى مؤمناً . واحتج المخالف بأن الأعمال مسماة الدين ، والدين هو الاسلام والاسلام هو الإيمان . ويجب التوفيق بين هذه الدلائل بقدر الإمكان . الإيمان له أصل وله ثمرات . والأصل هو الاعتقاد . وأما هذه الأعمال فتقد يطلق لفظ الإيمان عليها كما يطلق أحسن الشيء على ثمراته ، المسالم ص ١١١ - ١١٧ .

يتم الفعل ولكنه يكون انفعالا وخطابة ، حماساً واندفاعاً غير قادر على احتواء افعال الآخرين الذين يخالفونه في المعارف (٧٦) .

د - **الايمان تصديق ومعرفة واقرار وعمل** . هذه هي العلاقة الرباعية الاخيرة التي تتفق مع الاحتمال الاخير في علاقات المعرفة وهي أن الايمان معرفة وتصديق واقرار وعمل . والخلاف فقط في البداية بالمعرفة اولا وبالتصديق ثانيا . والحقيقة ان كل بعد يحتوى على الابعاد الثلاثة الاخرى . اذ يستحيل وجود تصديق بلا عمل فالطاقة لا بد وأن تتحول الى حركة . ان كل تصديق هو تصديق بشيء . وهذا الشيء يتأسس في الذهن ، ويعبر عنه باللسان ، ويتحقق باليد . فماذا كان الايمان هو المعرفة والتصديق فان الاسلام هو الاقرار والعمل . وبالتالي يضم الاسلام الاحسان . ان الوحدة بين الداخل والخارج بين الطاقة والحركة ، بين التصور والنظام ، او كما يقول القدماء بين العقيدة والشرعية هو تحقيق للايمان الكامل الذي يجمع بين النظر ، المعرفة والتصديق ، والعمل أى الاقرار والفعل . بهذه الوحدة لا تتسرب الطاقة الداخلية ولا يبتسر الفعل الخارجى (٧٧) .

(٧٦) الايمان في اللغة التصديق . وشرعا تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به ضرورة عندنا ، وعند كلمتى الشهادة عند الكرامية ، وعن امثال الواجبات والاجتنساب عن الحرمات عند المعتزلة ، وعن مجوع ذلك منذ أكثر السلف ، الطوالع ص ٢٢٧ ، النهاية ص ٤٧١ - ٤٧٢ ، الايمان عقد بالقلب ، واقرار باللسان ، وعمل بالاركان ، الانصاف ص ٥٥ - ٥٦ ، المواقف ص ٣٨٥ ، الغاية ص ٣١١ - ٣١٢ ، فعل القلب واللسان والجوارح ، الدر ص ١٦٠ - ١٦٢ .

(٧٧) اختلف ابو الحسن في معنى التصديق . قال مرة هو المعرفة بوجوب الصانع والوحيته وقدمه وصفاته ، ومرة هو قول في النفس يتضمن المعرفة ثم يعبر عن ذلك باللسان . فيسمى الاقرار باللسان تصديقا . والعمل بالاركان أيضا من باب التصديق بحكم الدلالة ، دلالة الحال . كما أن الاقرار تصديق بحكم الدلالة ، دلالة المقال . فكان المعنى القائم بالقلب هو الاصل المدلول والاقرار والعمل دليلان ، النهاية ص ٤٧٢ ، الاسلام هو التسليم والانقياد لاوامر الله عن طريق

رابعاً : الاقرار .

الاقرار هو البعد الثالث للشعور بعد المعرفة والتصديق وقبل العمل . ويعنى الاقرار التلفظ بكلمتى الشهادة . فالاقرار هو القول . اى عمل اللسان والنطق بكلمة تعلن عن التصديق الذى يعلن بدوره عن البرهان . وما فائدة القول ان لم يعبر عن شيء ؟ فالقول لفظ يعبر عن معنى . والمعنى يكون فى الشعور ينكشف فى تجربة تصديق ويدرك بالذهن ثم يتحقق بالعمل .

١ — ماذا يعنى الاقرار ؟

الاقرار هو النطق بكلمتى الشهادة حتى ولو اضهر صاحبه الكفر او النفاق اى حتى ولو لم تكن هناك معرفة او تصديق بهاتين الكلمتين . ويظل ايمان الكافر او المنافق الناطق بالشهادتين مثل ايمان جبريل وميكائيل والانبياء اجمعين ! الاقرار باللسان وليس تصديقاً بالقلب أو برهاناً بالعقل أو فعلاً باليد . وقد تواتر اقتناع الرسول بالكلمتين ومنعه التفتيش فى الضمائر وشق قلوب الناس . وما علينا الا الحكم بالظاهر والله يتولى السرائر . والظاهر عندنا هو القول أو الفعل والباطن هو المعرفة أو التصديق . ويكفى فى الاقرار مرة واحدة دون التكرار على عكس الاعمال الشرعية مثل الصلاة التى يقصد من الامر فيها التكرار . وبعد ازدواج التصوف مع الاشعرية أصبح الاقرار قديماً فى عهد الذر عندما اشهد الله الناس على انفسهم « الست بربكم ؟ » فقالوا : بلى . وبالتالي لا يحتاج

اللغة . وهناك فرق بين الايمان والاسلام ولكن لا يكون ايمان بلا اسلام ، ولا يوجد اسلام بلا ايمان . وهما كالظهر مع البطن . والدين اسم واقع على الايمان والاسلام والشرائع كلها ، الفقه ص ١٨٦ ، الايمان محض التصديق والاسلام هو الاقرار وعمل الابرار ، الاسلام علانية والايمان سرا ، الاول ظاهراً والثانى باطناً ، الاول بالقول والعمل والثانى بالمعرفة والتصديق ، شرح الفقه ص ٧٩ — ٨٠ .

الانسان الى تكرار الاقرار في الدنيا الا مرة واحدة (٧٨) . والحقيقة ان جعل الايمان مجرد اقرار دون تصديق او معرفة او عمل هو ابتسار نه وجعله مجرد قول أو نطق أو اعلان . وهل يمكن الاقرار بكل ما يجنىء به الرسول دون تصديق به والتحقق من صحته ؟ اليس الاقرار اقرارا بشيء وتصديقا بشيء واعلانا عن شيء ، يدركه المؤمن ويصدق به ويعمل

(٧٨) هذا هو موقف محمد بن السجستاني واصحابه من غلاة المرجئة وموقف الكرامية والكعبى . فعند محمد بن السجستاني واصحابه ، الايمان هو الاقرار باللسان بالله وان اعتقد الكفر بقلبه . فاذا فعل ذلك فهو مؤمن من أهل الجنة . الفصل د ٣ ص ١٣٧ ، وكانت شيعته بخراسان وبيت المقدس ، الفصل د ٥ ص ٤٦ ، الارشاد ص ٣٩٦ ، النهاية ص ٤٧٧ ، المواقف ص ٤٢٩ ، وعند الكرامية فالمنافق المشرک مؤمن حقا وان ايمانه كايمن جبرائيل وميكائيل والانبياء اجمعين ، الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ ، الايمان هو كلمتا الشهادة ، المواقف ص ٣٨٤ ، وقد تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يتنعون بالكلمتين ، من اتى بهما لا يستفسرون عن علمه وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين . المواقف ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، الايمان هو التصديق ، والتصديق باللسان . وكان النبى يقنع به من غير استفسار عما فى القلوب ، شرح التفتازانى ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، ليس المعتبر عند الكرامية الا مجرد اللفظ الدال على معنى ، حاشية الخيالى ص ١٢٧ ، هو اللسان فقط حتى ولو اضمح الكفر ، الدر ص ١٦٠ ، الايمان هو الاقرار سواء كان عن اخلاص أو نفاق ، الفرق ص ٣٥١ — ٣٥٢ ، الايمان هو الاقرار والتصديق باللسان دون القلب ، والكفر باللسان . وانكروا معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان . فالمنافقون مؤمنون على الحقيقة ، والكفر هو الجحود والانكار له باللسان دون الجوارح ، مقالات د ١ ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، وامة الاسلام جامعة لكل من اقر شهادتى الاسلام لفظا . كل من قال لا اله الا الله محمدا رسول الله فهو مؤمن حقا من أهل الاسلام سواء كان مخلصا أو منافقا أو مضمرا الكفر والزندقة . المنافقون مؤمنون وايمانهم مثل ايمان جبريل وميكائيل والانبياء والملائكة مع اعتقادهم النفاق واطهار الشهادتين ، الفرق ص ١٢ ، الايمان قول باللسان وان اعتقد الكفر فى قلبه ، الملل د ٢ ص ١٠٦ ، اسم ملة الاسلام واقع على كل من قال لا اله الا الله محمدا رسول الله سواء اخلص فى ذلك أو اعتقد خلافه . وكذلك الكعبى ان اسم الاسلام واقع على كل مقر بنبوة محمد ، وان كل ما جاء به حق كائنا قوله بعد ذلك ما كان . وهذا يلزم ادخال العيسوية من اليهودية والمشكانية منهم فى ملة الاسلام لانهم يقولون لا اله الا الله ويزعمون أن محمدا كان مبعوثا الى العرب وقد اقرؤا بان ما جاء به حق ، الفرق ص ٢٣٠ — ٢٣١ .

على تحقيقه ؟ يظهر الايمان في ابعاد الشعور كلها ، في المعرفة والتصديق والعمل ظهوره في الاقرار . ان جعل الايمان هو الاقرار وحده لهو تخل عن الايمان كتجربة شعورية ، نظرية ووجدانية ، كمعرفة وتصديق ، كما انه تخل عن الايمان كتجربة عملية فعلية والاكتفاء بالاعلان (٧٩) . وهل يمكن الاقرار بكل ما يجيء به الرسول دون التصديق به والتحقق من صدقه ؟ ان الاقرار شرط كمال وليس شرط صحة . هو اعلان عن التصديق وليس تحقيقا له . وقد يتم تحقيقه بالفعل حتيا دون اعلان ، وبالتالي يكون الفعل هو العلامة الظاهرة . الاقرار اعلان دون عمل ، تحقيق كمال بلا مضمون ، وتحقيق فارغ . ان أقصى ما يستطيع الاقرار هو ان يكون اولى البدايات في ظروف صعبة كبداية لعملية التعلم من الاقرار الى العمل ثم الى التصديق واخيرا الى المعرفة . فالاعتراف هو الاعلان عن النية ثم تتحقق في أعمال حتى ولو كانت هي الشعائر والطقوس مشفوعة بالأعمال الصالحة . وربما لا يأتي التصديق الا

(٧٩) لقد حاجج المتكلمون والفقهاء موقف المرجئة والكرامية . فان قيل لم لا نجعلون التصديق باللسان فان أهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك ؟ قلنا : لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن اللفظ به مصدقا قطعاً . فالتصديق اما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالاتها على معناها . فيجب الجزم بعلم العقلاء ضرورة بالتصديق القلبي ويؤيده قوله تعالى « من الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » . وايضا « قالت الاعراب آمنا .. » ، وان حجة الكرامية معارضة بالاجماع على ان المنافق كافر ، وينحو قوله « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا » ، ولا نزاع في أنه يسمى ايمان لغة ، وأنه يترتب عليه أحكام الايمان ظاهرا . وانما النزاع فيما بينه وبين الله . يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بكلمتين فمنعه مانع من خرس وغيره ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع ، موافق ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، وفي الحديث « الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا اله الا الله وأدناها إمطة الاذى عن الطريق » ، الموافق ص ٣٨٧ — ٣٨٨ ، الايمان بسيط وهو الحق ، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر أو لآباء فهو مؤمن . فالنطق شرط كمال فيه كيفية الاعمال من صلاة وصوم وزكاة وحج لا شرط صحة ولا كجزء من حقيقته ، شرط لاجراء الاحكام الدنيوية لان التصديق لخفائه قلبي فلا بد من علامة ظاهرة تدل

بالبرهان ولا تأتى المعرفة الا فى النهاية . فاذا ما ثبت الايمان بدأت المعرفة ثم التصديق ثم الاقرار ثم العمل . قد يخالف الاقرار التصديق فى حالة القهر والاضطهاد فيضطر المؤمن أن يقول شيئا لا يصدق به وبجده تخفيفا لآلام العذاب . ولكن الافعال هى الافعال الحرة وليست افعال الاكراه . وحين يصعب العمل المباشر قد يتحقق الايمان بالقول حتى ياتى العمل فى ظرف أكثر ملاءمة ويكون اقرب الى النجاة . وطالما كان الاقرار هو اساس الاحكام الشرعية فعليه يكون الحكم بالايمان والكفر والفسق والعصيان والارتداد وسائر الاحكام (٨٠) . لذلك قد يكون لهذا الاختيار ، الايمان اقرار ، مغزى سياسى من أجل عدم تكفير الحكام وقبول الامة لهم ما داموا يشهدون ويقررون بكلمتى الشهادة فى مقابل اختيار آخر تجعل الاعمال مع الاقرار، وتضع التصديق أساسا للاقرار، وهو اختبار المعارضة . وقد يكون فى حالة أخرى رد فعل على تكفير الناس والخصومات المتبادلة من أجل لم الشمل وارساء قواعد الوحدة الوطنية على الحد الأدنى من الاتفاق ، وهو القول ، وان صعب التفسير والتصديق .

وقد تكون هناك صلة بين التجسيم كأحد اختيارات التوحيد والاقرار كأحد اختيارات الايمان ، وبالتالي تكون هناك صلة مقابلة بين التنزيه فى التوحيد والعمل فى الايمان . فالتجسيم يجعل الواقع فى جسم الله وبالتالي لا يحتاج الى الدخول فيه بالفعل .

(٨٠) عند الفقهاء الزنديق من أظهر الاسلام وأسر الكفر تقبل توبته إلا مالك ، الدر ص ١٧١ — ١٧٢ ، وعند الحنفية (ا) من أتى بلفظ الكفر عن اختيار وهو يعلم أنه كفر لا يكفر (ب) لو كان فى المسألة وجوه تكفر يكفر ، ووجه يمنع التكفير لا يكفر (د) من تلفظ بالكفر يقرر بالتوبة وتجديد النكاح (د) من كفر بلسانه طائعا وقلبه مطمئن بالايمان فهو كافر (هـ) جحد الكفر التوبة (و) من ارتد ثم أسلم وقد حج عليه ان يحج دون أن يعيد الصلوات والزكاة والصيام (ز) المؤمن عند ارتكاب الكبيرة اذا كان خائفا من الله وغير مستخف بالشارع مؤمن بح — ايمان البأس غير مقبول وتوبة اليأس مقبولة ، الدر ص ١٦٩ — ١٧٠ .

٢ — هل الإيمان اقرار دون معرفة وتصديق وعمل ؟

طبقا لنسق العلاقات بين الاقرار كبعد ثالث للشعور والابعاد الثلاثة الاخرى : المعرفة والتصديق والعمل ، فان كل العلاقات الثنائية والثلاثية وجدت من قبل في علاقات المعرفة والتصديق . فالاقرار دون معرفة هو نفسه المعرفة بلا اقرار ، والاقرار دون تصديق هو نفسه التصديق دون اقرار . وبالتالي لا تبقى الا علاقة واحدة وهى الاقرار دون عمل . وفى العلاقات الثنائية ، الاقرار والمعرفة دون التصديق والعمل ، هى نفسها التصديق والعمل دون الاقرار والمعرفة ، كما أن الاقرار والتصديق دون معرفة وعمل هو نفسه المعرفة والعمل دون الاقرار والتصديق . وفى العلاقات الثلاثية للاقرار فى احتمالاتها الثلاثة توجد هى نفسها فى العلاقات الثلاثية للمعرفة والتصديق . والعلاقة الرباعية الوحيدة توجد متكررة سواء كانت البداية المعرفة أو التصديق أو الاقرار (٨١) .

(٨١) يوضح الجدول الآتى الاحتمالات العشرة فى علاقات كل مسن المعرفة والتصديق والاقرار وكيف أنه لا يبقى فى التصديق الا خمسة احتمالات وفى الاقرار احتمالان . ويمكن التعرف على علاقات التماثل والتضاد بين ا — المعرفة والتصديق ب — المعرفة والاقرار ب — التصديق والاقرار هـ + و — المعرفة والتصديق د + و — المعرفة والتصديق والاقرار ... الخ . وما زال الامر فى حاجة الى توضيح اكثر لهذه العلاقات والتميز بين التماثل والتضاد اعتمادا على حساب الاحتمالات . يكفى فقط النموذج كمدخل تقريبي لمزيد من الاحكام وربما بالاعتماد على الحاسب الآلى .

الإقرار	التصديق	المعرفة
<p>اقرار دون معرفة</p> <p>اقرار دون تصديق</p> <p>اقرار دون عمل</p> <p>اقرار ومعرفة دون تصديق وعمل</p> <p>اقرار وتصديق دون معرفة وعمل</p> <p>اقرار وعمل دون معرفة وتصديق</p> <p>اقرار ومعرفة وتصديق دون عمل</p> <p>اقرار ومعرفة وعمل دون تصديق</p> <p>اقرار وتصديق وعمل دون معرفة</p> <p>اقرار ومعرفة وتصديق وعمل</p>	<p>تصديق دون معرفة</p> <p>تصديق دون اقرار</p> <p>تصديق دون عمل</p> <p>تصديق ومعرفة دون اقرار وعمل</p> <p>تصديق واقرار دون معرفة وعمل</p> <p>تصديق وعمل دون معرفة واقرار</p> <p>تصديق ومعرفة واقرار دون عمل</p> <p>تصديق ومعرفة وعمل دون اقرار</p> <p>تصديق واقرار وعمل دون معرفة</p> <p>تصديق ومعرفة اقرار وعمل</p>	<p>(أ) معرفة دون تصديق</p> <p>(ب) معرفة دون اقرار</p> <p>(ج) معرفة دون عمل</p> <p>(د) معرفة وتصديق دون اقرار وعمل</p> <p>(هـ) معرفة واقرار دون تصديق وعمل</p> <p>(و) معرفة وعمل دون تصديق واقرار</p> <p>(ز) معرفة وتصديق واقرار دون عمل</p> <p>(ح) معرفة وتصديق وعمل دون اقرار</p> <p>(ط) معرفة واقرار وعمل دون تصديق</p> <p>(ي) معرفة وتصديق واقرار وعمل</p>

١ — هل الإيمان اقرار دون عمل ؟ في العلاقات الثنائية هذا هو الاحتمال الوحيد الذى لم يعرض بعد : هل هناك اقرار دون عمل ؟ الحقيقة ان القول احد مظاهر السلوك مثل العمل ، فالقول سلوك لغوى والعمل سلوك اجتماعى . ولا يمكن أخذ احد مظاهر السلوك دون الآخر . كما ان الاقرار ليس له صيغة معينة بل هو صياغة تدل على مضمون . ليس الاقرار اذن مجرد كلمة بل هو فعل شعور يتطلب سلوك هو الاقرار . ولما كانت شرائط الايمان وأوصافه داخلة في الاقرار فان الايمان لا يكون اقرارا محسب بل هو الاقرار بالإضافة الى شرائط الايمان وأوصافه . والعمل يأتى في المقدمة ، حق الايمان . ويتضح ذلك في النطق بالشهادتين . اذ لا تعنى الشهادة مجرد اقرار بالقول ، مجرد التلظظ بعبارة ، والنطق بقضية بل تعنى فعل « أشهد » وهو فعل شخصى في ضمير المتكلم المفرد . والشهادة رؤية ووعى وواقع وعلان . الشهادة تحقق من أمر واقع . الشاهد حامل الحق ، ورأى الواقع الذى يؤخذ برأيه في القضاء حين الفصل في الخصومات . الشاهد هو الشاهد على عصره ، هو الذى يرى عصره رؤية حق ، ويأخذ قضائيا العصر بشهادته . وقد تكرر فعل « أشهد » مرتين ، الاولى في التوحيد والثانية في الوحى مما يدل على ان أصل التوحيد لا ينفصل عن الكلام أى الفكر المصدق والمحول الى الفعل . وقد تصل الشهادة القولية الى حد الشهادة الفعلية عندها يتحول الشاهد الى شهيد بفعل الشهادة ولما كان النطق بالشهادتين للقادر المتمكن فهو فعل يحتاج الى قدرة وليس مجرد قول بلا ثمن . وليست القدرة عضوية خالصة ، القدرة على تحريك اللسان والشففتين واخراج هواء الحنجرة من خلال الحبال الصوتية فهذه قدرة لا يملكها الاخرس وحده بل هى قوة معنوية تكشف عن القدرة على الرفض ، رفض آلهة العصر وتآليه الطاغوت حتى يتحرر الوجدان البشرى ويكون قادرا بعد ذلك على الانتساب الى مبدا واحد ، عام شامل ، يتساوى أمامه البشر جميعا . لذلك ضم فعل الاقرار فعلين : الاول فعل النفى « لا اله » والثانى فعل الاثبات « الا الله » ، من أجل تحرير الوجدان البشرى من الطاغوت والتعبير عن الهوية المطلقة اذ ان العبارة اذا ما حذفنا النفى والاستثناء كانت « اله الله » أى تعريف الشيء

بنفسه وهوية الذات مع الموضوع وتطابق المبتدأ مع الخبر . لذلك لا يجوز نطق الاطفال والصبية والمجانين بها لان الاقرار له ثمن وله حق من العقل والقلب والفعل ، في المعرفة والتصديق والعمل . واذا كانت الشهادة تتطلب الازعان فانها تتطلب الفعل . فليس الازعان مجرد خضوع واستسلام ، فعل سلبي ، بل هو قبول عن رضى ، أى فعل ايجابى . وقد يظهر هذا القبول في صورة غضب وتبرد وثورته على الواقع الذى تدحضه الشهادة وينفيه الاقرار . واذا كانت الشهادة تتطلب الانقياد والامثال بدليل حروب الردة فان ذلك يعنى أن للشهادة حقا ، حتى في المال مثل حق الزكاة . فالشهادة اذن فعل ، والاقرار سلوك . وليس ادل على ذلك أيضا من أن الاحكام الشرعية لا تجوز الا بعد القول ران الفرائض لا تتحقق الا بعد الشهادة . فالاقرار التزام بفعل وليس مجرد قول فارغ لا مضمون له ولا حق فيه . واذا لم يكن للشهادة صياغة محددة بل تصح لها أية صياغة فان ذلك يدل على أنها مضمون وليست صورة . وأن الاقرار ليس مجرد كلمة بل هو فعل للشعور ، وأنه معنى وتوجه يتطلب سلوكا هو حق الاقرار (٨٢) .

وماذا عن الفرائض ان لم تكن اعمالا تضاف الى الاقرار ؟ الا يقوم الفقه كله على الحكم والتحكيم للافعال وليس للاقوال ؟ وكيف سيحاسب الناس يوم القيامة وعلى اى شئ ان لم تكن على الاعمال ؟ وماذا سيفسر الله يوم القيامة ان لم تكن الاعمال ؟ وعمادا تتم التوبة في الدنيا ان لم تكن على الاعمال ؟ الاعمال حقيقة وليست مجازا ،

(٨٢) عند الشافعية تصح الشهادة بغير الصياغة المعروفة ، الدر ، ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند أبى حنيفة الايمان المجمل يتم بشهادة واحدة وعند الشافعية بالشهادتين ، التحفة ص ٤٠ — ٤٣ ، الاتحاف ص ٤٧ — ٥٠ ، الجوهرة ص ٤١ — ٤٤ ، وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

والنطق يشترط للاحكام عليه والفعل بهيادى الاسلام

الوسيلة د ٢٦ ، القول ص ١٦ ، شرح الخريدة ص ٢٦ .
م ٥ — الايمان والعمل — الامامة

الاعمال الصالحة المقرونة دوماً بالإيمان . وإذا كان أصل التوحيد يتوجه الى الإقرار بأن أصل العدل يتوجه الى الأعمال . أن الأرجاء لا يبنى الأخير الفعل على القول . ولا العمل على الإقرار . ليست هذه هي الأخلاق اليهودية أو المتطهرة التي تقسم على أن اليهود هم أنباء الله أحاديثه بما داموا مطهرين فلا عبة بالأعمال ؟ (٨٣)

(٨٣) حجة الجهمية والكرامية والإشعرية وأبي حنيفة واحدة . وهي أن الإيمان في اللغة هو التصديق ، والعمل بالجوارح ليس تصديقاً . الإيمان توحيد والاسم لا تدخل فيه . ولو كانت الأعمال توحيداً لكان قد نزع بنياعها مثل المعتزلة والخوارج ، وهو ليس موقف أهل السنة . عند المرجئة من شهد شهادة الحق دخل الجنة وإن عمل أي عمل كما لا تنفع مع الشرك حسنة كذلك لا يضر مع التوحيد سيئة . لا يدخل النار أبداً وإن ركب العظائم وترك الفرائض والكبائر ، التنبيه ص ١٦ ، لابد من الإقرار باللسان بالشهادة بأن لا إله إلا الله وبالانبياء وبما جاء من عند الله ثم ترك من العمل فهو مؤمن لا ينقصه شيء ، التنبيه ص ١٥١ ، ليس في إيمانهم نقص وإن زنى أحدهم بامرأة أخيه أو ارتكب العظائم وأتى الكبائر والفواحش وشرب الخمر ، وقتل النفس وأكل الحرام والربا وترك الصلاة والزكاة والفرائض ، وأغتاب وهمز ولمز ونهى ، التنبيه ص ١٥٣ ، عند المرجئة الإقرار بالتنزيل وأن جحد التأويل . نشهد ولكن لا ندري من محمد هو الذي بمكة أم بالمدينة أو بخراسان . ونقر بالحج ولا ندري هل هو بمكة أو بخراسان ، ونقر بأن الخنزير حرام ولا ندري هل هذا خنزير أم حمار وأبليس لم يعرف ما أقربه ، التنبيه ص ١٥١ — ١٥٢ ، وعند غيلان (رواية زرقان) الإيمان إقرار باللسان وهو التصديق ، والمعرفة بالله فعل الله وليست من الإيمان . فالإيمان في اللغة هو التصديق ، والتصديق باللسان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٠ ، الفرق ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، وعند أبي ثوبان الإيمان هو الإقرار بالله وبرسلكه وما كان لا يجوز في العقل إلا أن يفعله وما كان جائزاً في العقل إلا بفعله فليس ذلك من الإيمان ، مقالات ج ١ ص ٩٩ ، قالت المرجئة بالأرجاء في الإيمان ، الفرق ص ٢٥ ، وهي ثلاثة أصناف (أ) الأرجاء في الإيمان وبالقدر على مذاهب القدرية ، المعتزلة وغيلان وأبي شمر ومحمد بن شبيب البصري (ب) الأرجاء بالإيمان والجبر في الأعمال مثل جهنم بن صفوان (ج) أرجاء العمل عن الإيمان بمعنى التأخير . وهم البوندسية والثومانية والمرسبة والثومنية ، الفرق ص ٢٠٢ ،

لقد ثبتت السلطة القائمة هذا الاختيار إما عن حسن نية أو عن سوء نية . فإذا كان الاختيار عن حسن نية فإن الهدف يكون هو لم الشمل ، وتحقيق الوحدة الوطنية وعدم التفتيش في ضمائر الناس لمعرفة تصديقهم بها يقررون أو الدخول في أذهانهم لمعرفة ماذا يعرفون أو حتى الحكم على أعمالهم . فقد بعث الأنبياء والرسل هداة لا قضاة ويرجى، الحكم على أعمالهم لليوم الآخر . وقد يكون ذلك كرد فعل على تكفير الخصوم واقتتال الفرق ، وقطع الرقاب طبقا للأعمال ، وبالتالي حقنا الدماء وحفاظا على وحدة الأمة أصبح هذا الاختيار أحد وسائل لتحقيق هذا الهدف . ولكن لما كانت السلطة القائمة هي أيضا تشهر سلاح تكفير الخصوم وتأييد السلطان فإنها بإخراجها العمل عن الإيمان جعلت أفعال الخصوم سياسية خالصة لا شأن لها بالإيمان وبالتالي تقضى على شرعية المعارضة . وفي الوقت نفسه تخرج أعمال السلطان من الإيمان حتى يظل الحكم شرعيا ما دام السلطان يقر بالشهادتين ! وفي الوقت نفسه تجعل السلطة القائمة المنظومة العقائدية أساسا للتكفير مما يمكن لها من حصار المعارضة السياسية التي تنهم بالتأويل وبالتالي الخروج على العقائد السنية الحرفية الشيعية التي تتفق مع أذواق العامة وتصوراتها وبالتالي يمكن عزلها سياسيا في الدنيا وعزلها دينيا في الآخرة . وذلك لبس فقط للمعارض ولكن لقومه وشيعته وأنصاره حتى ولو غزا مع المسلمين وشارك في قضاياهم وكان المحك في الإيمان والكفر هو الخنوع

ولذلك سموا مرجئة ، الفرق ص ٢٠٧ : الإيمان اقرار باللسان . الفصل ٥ ص ١٦ ، هذه الطاعات لو كانت جزءا من مسمى الإيمان شرعا لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكديرا وبالمعصية نقضا . وقد فند الرازي هذه الحجة بأربعة حجج أخرى مناهضة هي : (أ) فعل الواجبات هو الدين ، والدين هو الاسلام ، والاسلام هو الإيمان . (ب) قاطع الطريق بجزى يوم القيامة والمؤمن لا يجزى (ج) لو كان الإيمان التصديق لكان كل من صدق الخبث والطاغوت مؤمنا (د) الآيات القرآنية التي تربط بين العمل والإيمان ، المحصل ص ١٧٤ .

الابسان أو الرافضة (٨١) . وقد تأخذ بعض فرق المعارضة الشيعية
منل هذا الموقف بدافع المصالحة الوطنية بين السلطة القائمة والمعارضة
الجذرية (٨٥) . فإذا ما ظهر الواقع في التجسيم ثمانه يتلاشى في الابسان

(٨١) عند أهل السنة اسم ملة الاسلام واقع على كل من أقر بحدوث
العالم وتوحيده وسماعه وقديه ، وأنه عادل حكيم مع نفى التشبيه
والتعطيل ، وأقر مع ذلك بنبوته جميع أنبيائه وبصحة نبوة محمد ورسالته
الى الكافة وبتأييد شريعته ، وبأن كل ما جاء به حق وأن القرآن منبع
شريعته وبوجوب الاركان الخمسة . فان لم يخلط ايمانه بدعة شنعاء
تؤدي الى الكفر فهو الماوح السني وان ضل الى ذلك بدعة شنعاء مثل
الباطنية أو البيانية أو المغيبة أو المذسورية أو الجناحية أو السيئية أو
الخطابية من الرافضة أو كان على دين الطولية أو اصحاب التناسخ
أو الميمونية أو الزيدية من الخوارج أو على دين الخاطبة أو الحمارية
من القدرية أو كان ممن بحرم شئاً من نفس القرآن على ابحاثه باسمه
أو أباح ما حرم القرآن باسمه فليس من جملة أمة الاسلام . وان كانت
بدعته من جنس بدع الرافضة الزيدية أو الرافضة الامامية أو من جنس
بدع الخوارج أو المعتزلة أو البخارية أو الجهمية أو الضرارية أو المجسمة
كان من جملة أمة الاسلام في بعض الاحكام ، الدفن في مقابر المسلمين ،
وان يدفع اليه سهمه من الغنيمة ان غزا مع المسلمين ولا يمنع من دخول
المسجد والصلاة فيها . ويخرج في بعض الاحكام مثل انه لا تجوز الصلاة
عليه ولا خلفه ولا تحل ذبيحته راماته للأسنى أو نكاح السنية من
أحدهم ، الفرق من ٢٣١ — ٢٣٢ .

(٨٥) العجيب أن تنبنى بعض فرق الخوارج والمعتزلة هذا الراى
فعند بعض الروافض أن ظهور الابسان من خلال القول لا يعد ايماناً
بل اسلاماً . وعند الزيدية من شهد احدهم بالنبوة من أهل الكتاب وان لم
يدخلوا في دينه ويسلموا بشريعته فهم مؤمنون ، مقالات ح ١ ص ١٧١ ، من
قال بلسانه « أن الله واحد » وعنى به المسيح فهو صادق في قوله
بشرك بقلبه ، مقالات ح ١ ص ١٧٣ ، وعند الفنسيلة الصفرية من قال
لا اله الا الله محمداً رسول الله بلسانه ولم يعتقد ذلك بقلبه بل اعتقد
الكفر أو الدهرية أو البزودية أو النمرانية فهو مسلم عند الله مؤمن ولا يضره
اذا قال الحق بلسانه ما اعتقد بقلبه ، الفصل ح ٥ ص ٣١ ، وعند
الكعبى من المعتزلة أن قول القائل « أمة الاسلام » تقع على كل مقر نبوة
محمد وان كان كل ما جاء به حقاً كائناً في قوله بعد ذلك ما كان . وهذا
بناقض بقول العيسوية من اصبهسان اذ يقولون بنبوته محمد وبأن كل ما جاء
به حق ولكن الى العرب وليس الى بنى اسرائيل ويقولون موشكانية اليهود
اذ قال موشكان أن محمداً رسول الله الى العرب والى سائر الناس
ما خلا اليهود ، وأقروا بالشهادتين وهم ليسوا من أمة الاسلام لقولهم
أن شريعة الاسلام لا تلزمهم ، الفقرة ١٢ ص ١٣ .

ويصبح الايمان مجرد اقرار (٨٦) . ومع ذلك كى تظهر السلطة القائمة في مظهر المدافع عن الدين فانها تهاجم الاقرار باعتباره كائفا في الايمان . وترفض ارجاء العمل على الايمان بالنسبة للعامة حتى تظل العسامة في الايمان التقليدى ومظاهر العمل التقليدى له اى في الشعارات والطقوس بعيدا عن المعارضة السياسية (٨٧) . وتروج الاحاديث لنقد كل اختبار . ولما كانت السلطان السياسية والدينية متعاونتين ، فانه سرعان ما نروج احاديث لتأييد السلطة وتفنيد المعارضة (٨٨) .

ب — الايمان اقرار ومعرفة وتصديق وعمل . العلاقة الرابعة باستمرار واحدة سواء اكانت البداية بالمعرفة او بالتصديق او بالاقرار . فالايمان اقرار ومعرفة وتصديق وعمل . فلا يوجد اقرار باللسان الا بعد التصديق بالقلب ، ولا يوجد تصديق بالقلب الا بعد المعرفة . واذا كان الاقرار عملا بالقلب فانه يكون ايضا عملا بالجوارح فلا قول بلا تصديق ولا تصديق بلا معرفة ، ولا نظر بلا عمل . ان القول دون المعرفة يكون مجرد

(٨٦) تقر المشبهة بلزوم احكام القرآن وبوجوب اركان الشريعة ، وبتحريم المحرمات ، الفرق ص ٢٢٧ ، الايمان هو الاقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب ودون سائر الاعمال . وفرقوا بين تسمية المؤمن مؤمنا فيها يرجع الى احكام الظاهر والتكليف وفيها يرجع الى احكام الآخرة والجزاء . فالمتفق مؤمن في الدنيا حقيقة ، مستحق للعذاب الابدى في الآخرة ، الملل ح ٢ ص ٢٢ ، وعند الكرامية الايمان هو الاقرار باللسان فقط . ولا يخفى تبجح القول بأن الايمان مجرد الاقرار باللسان من حيث افضائه الى تكفير من لم يظهر ما ابطنه من التصديق والطاعة وامتناع استحقاقه للشفاعة والحكم بنقيضه ان أظهر ضد ما ابطن من الكفر بالله ورسوله وآله والمضادة في الدين والعدواة للمسلمين ، الغاية ص ٣١٠ — ٣١١ .

(٨٧) يتبنى أهل السنة هذا الموقف ويعيبونه على الآخرين ، الكرامية والمرجئة وبعض الروافض والخوارج .

(٨٨) وضعت أحاديث عديدة لهم موقف المرجئة كما وضعت أحاديث أخرى لهم مواقف المعتزلة والخوارج والشيعة . فقد روى عن النبي قوله « لعنت المرجئة على لسان سبعين نبيا » . قيل : من المرجئة يا رسول الله ، قال : « الذين يقولون الايمان كلام » ، يعنى الذين زعموا أن الايمان هو الاقرار وحده دون غيره ، الفرق ٢٠٢ .

أنفاظ لا تدل على شيء ، ولا يؤدي الى تصديق لانه لا يوجد موضوع للتصديق . وبطبيعة الحال لا ينتج عنه عمل . القول دون تصديق يكون بالضرورة دون معرفة أو فعل . تغيب الخصوصية في الزمان والمكان ويصبح الايمان مجرد لغو . ليس الايمان قولاً فحسب فالحقول أحد مظاهر الايمان . القول صياغة للنظر ، وتعبر عن الرأي . اللفظ مجرد صورة للفكر وأداة له . لذلك يستحيل اقامة سلوك الناس على أساس من القول لان القول وحده لا يكون أساساً للسلوك . القول تعبير عن فكر وكشف لموقف شعوري . القول بمفرده مجرد الفاظ لا تدل على شيء . ولما كان العمل واعياً استحال تحقيقه على أساس من القول والا تحول الانسان الحي الى انسان آلى يعطى القرار فيتحول تلقائياً الى عبل . والشهادة ليست قولاً بل هي قول وفكر ووجدان وعمل . فالشاهد على العصر هو الشهيد ، والشهيد هو الذي يشهد بقوله وفكره ووجدانه وعمله . وكل ذلك ممثل في حياته وأبعاده لشعوره (٨٩) . وقد يتم تجاوز

(٨٩) الاكتفاء بالمعرفة دون الاقرار وبالاقرار دون المعرفة فهو في محل النزاع كما قاله بعض أهل الابتداع ، شرح الفقه ص ٦٥ ، رفض موقف المرجئة في « التنبيه » بأسلوب خطابي دعائي ، التنبيه ص ٤٣ — ٤٧ ، حجج ابن حزم ضد المرجئة ، الفصل د ٣ ص ١٣٨ — ١٥٣ ، وهي خمسة : (أ) الايمان تصديق ليس فقط باللسان ولكن بالقلب . وهذا أيضاً ما تسمح به اللغة والا كان كل تصديق بشيء ايماناً (ب) قبول النبي الناس بالقول كان بداية وليس نهاية فبالاجماع صح ذلك . وقول الرسول في السوداء « اعتقها فانها مؤمنة » ، ولعبه « قل كلمة حاجج لك بها عند الله » (د) الاعلان عن الكفر ليس كفراً ولا عن الايمان ايماناً نظراً لوجود الاكراه (د) الايمان ارنباب وظن وايمان ويقين وكلها افعال القلب (هـ) « يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم » ، درجات الثواب والعقاب في الآخرة ليست طبقاً للاقوال بل للأعمال ، حكاية جملة أصحاب الحديث وأهل السنة : الأيمان هو الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره ، حلوه ومره ، وأن ما أخطاهم لم يكن ليصيبهم ، وأن ما أصابهم لم يكن ليخطاهم . والاسلام هو أن يشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله ، مقالات د ١ ص ٣٢٢ ، كما يرفض ابن حزم الاحاديث التي تجعل الايمان مجرد اقرار مثل « من قال لا اله الا الله دخل الجنة » فقد انتت احاديث أخرى بزيادة في الخبر وهو قوله « امرت أن اقاتل الناس

مفهومي الاقرار والعمل بمفهوم الخضوع والاستسلام والانقياد وطاعة
الاوامر والنواهي بمعنى قبولها ويصبح الايمان والانسلام مترادفين ،
والحقيقة أن هناك تمايزا في هذه المفاهيم الاخيرة بين المعرفة والتصديق
وبين النظر اى المعرفة والتصديق وبين العمل اى الاقرار والفعل . ولا
يوجد خضوع أو استسلام يأتى بالضرورة من المعرفة والتصديق بل قد
تؤدى المعرفة والتصديق الى الرغض والتبرد والثورة . كما قد لا يكون
العمل وحده هو الاتيان بالطاعات والالتزام بالاوامر واجتناب النواهي
بل قد يتجاوز ذلك الى الاعمال الصالحة . كما قد يأخذ مضمون الايمان
العقائدى الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء
خير وشره مضمونا جديدا وهو أصلا التوحيد والعدل ، ومضمون
الرسالة وهو استقلال الانسان عقلا وارادة . ويعنى التوحيد انتساب
الانسان الى مبدأ يتساوى امامه الجميع ، كما يعنى العدل اثبات حرية
الانسان وعقله القادر على التمييز بين الحسن والقبح . بل ان العمل
الفردى لا يكفى كتعبير عن الاقرار بعد المعرفة والتصديق ، فالعمل
الفردى لا يزدهر الا فى العمل الجماعى ، فى موالاة المؤمنين وبعاداة الكفار
اى فى الصراع الاجتماعى . واذا كان علم الاصول واحدا ، أصول الدين
وأصول الفقه فان مصالح الامة والحرص عليها ضد الانفساد فى الارض
يكون هو محور الصراع الاجتماعى فى أصول الدين . لذلك ينتهى علم
التوحيد بأحكام قيمة ونداء للفعل ، فتنحول الالهيات الى اخلاقيات ثم الى
اجتماعيات مستمدة من التصوف والاصول . ويتحول الحديث من الايمان
وصياغاته واحكامه ، من مجال الاوامر والنواهي وخطب المساجد ومواعظ
المنابر الى الحديث عن الضروريات الخمس ، المحافظة على النفس والعقل
والدين والعرض والمال . التوحيد اذن هو أساس المحافظة على الجاهة ،

حتى يقولوا لا اله الا الله وانى رسول الله ويؤمنوا بها أرسلت به بهذا
هو الذى لا ايمان لاحد بدونه » ، الفصل د ، ص ١٨ — ١٩ .

مظهر في أقوال الأفراد والجماعات كما يظهر في أعمالهم (٩٠) .

خامسا : العمل .

العمل هو البعد الرابع والآخر للشعور بعد المعرفة والتصديق والإقرار . وطبقا لمنطق العلاقات الثنائية والثلاثية والرباعية ، فقد ظهرت كلها من قبل في علاقات المعرفة والتصديق والإقرار . ففي العلاقات الثنائية العمل دون المعرفة هو نفسه المعرفة دون العمل ، والعمل دون التصديق هو نفسه التصديق دون العمل ، والعمل دون الإقرار هو

(٩٠) يظهر ذلك التيار عند بعض الأشاعرة والماتريدية ، شرح الخريدة ص ٦٦ — ٦٧ ، النسفية ص ١٣٠ ، حاشية التفناراني ص ١٣٠ — ١٣١ ، شرح الدواني ص ٢٨٧ — ٢٩١ ، حاشية الكنبوي ص ٢٨٨ ، حاشية المرجاني د ٢ ص ٢٨٨ ، التحفة ص ٩٨ — ٩٩ ، الاتحاف ص ١٥٢ ، معنى لا اله الا الله لم يجعل التلفظ بها عاصم للدم والمال بل ولا معرفة معناها مع لفظها بل ولا الإقرار ولا كونه لا يدعو الا الله وحده ولا شريك له بل لا يحرم ماله ودمه . يضيف الى ذلك الكفر بما يعبد من دون الله ، فان شك أو توقف لم يحرم ماله ودمه ، الكتاب ص ١٤ ، الفرق ص ٣٤٥ — ٣٤٦ ، وعند بعض المرجئة الكفر يكون بالقلب واللسان ، مقالات د ١ ص ٢٠٦ ، وعند محمد بن كرام رادا على أصحاب الحديث الايمان قول وعمل ، الفرق ص ٢٢٠ ، مقالات د ١ ص ٣١٢ ، التنبيه ص ١٥ — ١٧ ، الإبانة ص ١٠ ، ولكن الخوارج هم الذين ربطوا بين القول والعمل . فعندهم قد يسلم الانسان بمعرفة وظيفته الدين وهي شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله والإقرار بما جاء من عند الله جملة والولاية لأوليائه الله والبراءة من أعداء الله وان لم يعرف سوى ذلك فهو مسلم حتى يبطل بالعمل . فمن واقع شيئا من الحرام مما جاء فيه الوعيد وهم لا يعلم أنه حرام فقد كفر . ومن ترك شيئا من كبير ما افترضه الله عليه وهو لا يعلم فقد كفر . فان حضر أحد من أوليائه الواقعة بن واقع الحرام وهو لا يدري أحلال أم حرام أو اشتبه عليه وقف فيه فلم يقله ولم يبرأ منه حتى يعرف أحلال ركب أم حرام فبرئت منه البهيسية ، مقالات د ١ ص ١٧٨ ، وعند الشيبانية أن الرجل يكون مسلما اذا شهد أن لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، وتولى أوليائه الله ، وتبرأ من أعدائه ، وأقر بما جاء من عند الله جملة وان لم يعلم سائر ما افترض الله ما سوى ذلك افترض هو أن لا ذنب مسلم حتى يبطل بالعمل به فيسأل . لذلك سمو أصحاب السؤال ، مقالات د ١ ص ١٧٩ — ١٨٠ .

نفسه الاقرار دون العمل . وفي العلاقات الثنائية ، العمل والمعرفة دون التصديق والاقرار هما نفسيهما الاقرار والتصديق دون المعرفة والعمل ، والتصديق والاقرار دون المعرفة والعمل والمعرفة والتصديق والاقرار . كما أن العمل والتصديق دون المعرفة والاقرار هما نفسيهما الاقرار والمعرفة دون التصديق والعمل ، وهما نفسيهما التصديق والعمل دون المعرفة والاقرار ، وهما نفسيهما المعرفة والاقرار دون التصديق والعمل . أما العمل والاقرار دون المعرفة والتصديق فهما نفسيهما الاقرار والعمل دون المعرفة والتصديق ، والتصديق والاقرار دون المعرفة والعمل ، والمعرفة والعمل دون التصديق والاقرار . وفي العلاقات الثلاثية العمل والمعرفة والتصديق دون الاقرار هي نفسها التصديق والمعرفة والعمل دون الاقرار ، والتصديق والعمل دون الاقرار . وكذلك العمل والتصديق والاقرار دون المعرفة هي نفسها الاقرار والتصديق والعمل دون المعرفة ، وأيضاً التصديق والاقرار والعمل دون المعرفة . أما العمل والمعرفة والاقرار دون التصديق فهي نفسيهما الاقرار والمعرفة والعمل دون التصديق وأيضاً المعرفة والاقرار والعمل دون التصديق . أما العلاقة الرباعية فهي باستمرار واحدة لأنها العلاقة الكاملة ، وهي نفسها التصديق والمعرفة والاقرار والعمل ، هي نفسها المعرفة والتصديق والاقرار والعمل ولكن الخلف فقط في البداية ، مرة بالعمل ، وأخرى بالاقرار ، وثالثة بالتصديق ، ورابعة بالمعرفة (٩١) . لا يوجد إذن اختيار جديد ممكن في علاقات لم تظهر بعد .

(٩١) تتضح علاقات التماثل والتضاد الثنائية على النحو الآتي كما هو مبين في الجدول :

أ — المعرفة والتصديق . ب — المعرفة والاقرار . ج — المعرفة والعمل .

ب — التصديق والاقرار . ج — التصديق والعمل . د — الاقرار والعمل .

كما تتضح علاقات التماثل والتضاد الثلاثية على النحو الآتي :

د — المعرفة والتصديق + و — الاقرار والعمل .

هـ — المعرفة + و — التصديق + د — الاقرار + هـ — العمل

المعرفة	التصديق	القرار	العمل
أ) معرفة دون تصديق	تصديق دون معرفة	القرار دون معرفة	عمل دون معرفة
ب) معرفة دون اقرار	تصديق دون اقرار	القرار دون تصديق	عمل دون تصديق
ج) معرفة دون عمل	تصديق دون عمل	القرار دون عمل	عمل دون اقرار
د) معرفة وتصديق دون اقرار	تصديق ومعرفة دون اقرار	القرار ومعرفة دون اقرار	عمل ومعرفة دون تصديق
هـ) معرفة واقرار دون تصديق	تصديق ومعرفة دون تصديق	القرار وتصديق دون معرفة	عمل وتصديق دون معرفة
و) معرفة وعمل دون تصديق	تصديق وعمل دون معرفة	القرار وعمل دون معرفة	عمل وتصديق دون اقرار
ز) معرفة واتقرار	تصديق واتقرار	القرار وتصديق	عمل وتصديق
ح) معرفة وتصديق وعمل دون اقرار	تصديق وعمل دون اقرار	القرار ومعرفة وعمل دون تصديق	عمل ومعرفة واتقرار دون اقرار
ط) معرفة واتقرار وعمل وتصديق	تصديق وعمل دون معرفة	القرار وتصديق وعمل دون معرفة	عمل ومعرفة واتقرار دون تصديق
ي) معرفة وعمل	تصديق وعمل	القرار ومعرفة وعمل	عمل ومعرفة وتصديق واتقرار

ولكن الاختيار الرباعى هو الامثل لانه هو الذى يوحد بين ابعاد الشعور الاربعية فالايمان هو العمل . والتركيز على العمل رد فعل على جعل الايمان مجرد معرفة او تصديق او اقرار . والحقيقة أن العمل تعبير عن معرفة كما أن المعرفة تصديق ببرهانها . وكما لا توجد معرفة دون عمل والا كانت معرفة نظرية فارغة جوفاء فكذلك لا يوجد عمل دون معرفة والا كان عملا أخرق أحمق . العمل لا يقوم الا على أساس معرفى والا كان عملا آليا غريزيا عضويا صرفا تعبيريا عن مجرد نشاط العضو الحى . بل أن العمل أيضا يغذى المعرفة ويثيرها . فالمعرفة قد لا تحصل بالضرورة قبل العمل بل يمكن أن تنشأ أثناء العمل ومن خلاله وهى المعرفة التجريبية . فإذا كانت المعرفة قبل العمل عامة فرضية فإنها تتخصص وتتحقق وتقاس في العمل طبقا لقدراته ومقدار تقبل الواقع لها . وهذا هو أساس الواقعية في التشريع كما بان في « أسباب النزول » وفي « الناسخ والمنسوخ » . كما أن العمل أحد مظاهر تخارج المعرفة والتصديق مثل الاقرار . فإذا ثبت الاقرار ثبت العمل . فلا عمل بلا اقرار والا كان عملا صامتا سريا أو علنيا بلا كلمة أو اعلان عنه ، وكان الفعل هو الكلمة . ولا اقرار بلا عمل والا كانت الكلمة هى الفعل الوحيد وبالتالي تصبح كلاما أجوف ، وخطابة فارغة . لا يوجد إذن عمل بلا اقرار الا العمل الصامت مع أن الاعلان عنه بلاغ للناس ونوع من العمل والفاعلية من خلال الكلمة . يتحقق العمل بالقول وليس بالعمل المباشر وحده . وقد يكون وقع كلمة حق في وجه امام ظالم ثورة فعلية علنية فيتحول القول الى فعل . ولكن بظل الفعل في حاجة الى تنظيم فعلى وذلك لا يتأتى الا

-
- و — المعرفة + ه — التصديق والاقرار + د — العمل .
ز — المعرفة والتصديق والاقرار .
ح — المعرفة والتصديق + ز — العمل .
ط — التصديق والاقرار + ح — العمل ؛
ى — التصديق والاقرار + ح — العمل .
وأخيرا تتضح العلاقة الرباعية في حالة واحدة هى :
ى — المعرفة والتصديق والاقرار والعمل .

بالعمل . والعمل تعبير عن وجدان وتحقيق للبواعث والا كان عملا آثيا لا يبرز الوجود الانساني ولا ينشد شعرا . العمل اذن ما هو الا تحقق رابع بعد المعرفة والتصديق والاقترار بل يمكن القول بأن المعارف العقلية اعمال هي افعال الذهن وان افعال القلوب اعمال هي افعال القلب . اذن الاقوال اعمال وهي افعال اللسان .

ويتضح ذلك اكثر واكثر بارتباط الايمان بالعمل في أصل الوحي سواء كان عملا صالحا أو عملا فاسدا . وفي هذه الحالة يكون الايمان قد لبسه الظلم وكان العمل هو عدل الايمان . ويقر العقل ان فعل الواجبات هو الدين ، وان الدين هو الاسلام ، وان الاسلام هو الايمان وبالتالي يكون فعل الواجبات هو الايمان . كما يعنى الايمان الصلاة نظرا للتوحيد بين الايمان والاعمال . وان قاطع الطريق ليس بمؤمن أى ان قطع الطريق ليس من الايمان . كما أن الزانى لا يزنى وهو مؤمن نظرا لارتباط الفعل بالايمان . اما الاعتراض بواو العطف وبأنه لو كان العمل جزءا من الايمان لكان الايمان منافيا للظلم لاخراج العمل من الايمان فمردود عليه بأنه لو لم يكن العمل من الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل . كما أن الايمان فى الشرع ليس التصديق فحسب والا لما كان بضما وسبعين شعبة أعلاها لا اله الا الله وأدناها إمطة الاذى عن الطريق(٩٢) . ومع ذلك يظل موضوع الايمان والعمل موضوعا

(٩٢) جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح فى غير موضع من الكتاب مثل « الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ، فدل على التغاير ؛ كما قرن بضد العمل الصالح نحو « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » ، « الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم » ، « المواقف ص ٣٨٥ » ، وتعطى المعتزلة حججا عقلية وعقلية لاثبات اقتران العمل بالايمان مثل : (أ) فعل الواجبات هو الدين « ويقوموا الصلاة ويؤتوا الزكاة » ، ذلك دين القيمة « والدين هو الاسلام » ان الدين عند الله الاسلام « ، والاسلام هو الايمان « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه » ، اذن يكون فعل الواجبات من الايمان (ب) « وما كان الله ليضيع ايمانكم » أى صلاتكم الى بيت المقدس (ج) قاطع الطريق ليس بمؤمن « ولهم فى الآخرة عذاب النار » ، « ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيت » ، والمؤمن لا يخزى ،

دينيا سياسيا . فإخراج العمل عن الايمان كلية . فلا يضر مع الايمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة ، هو تبرئة للحكام وتجاهل لانفعالهم والاكتفاء بأقوالهم حتى لا تحاسبهم الامة في حين أن ادخال الاعمال كجزء لا يتجزأ من حقيقة الايمان هو مراقبة على الحكام والمحكومين ومحاسبتهم على انفعالهم . أما جعل الاعمال مجرد أجزاء عرضية للايمان لا يلزم من عدمها عدمه أو آثارا خارجية عن الايمان مسببة له ويطلق عليها الايمان مجازا ، فهي محاولات لتحقيق نوع من المصالحة بين الخصوم السياسيين وتظل أقرب الى رأى السلطة القائمة التى تخرج العمل من الايمان (٩٣) .

١ — ماذا يعنى العمل ؟

قد يعنى العمل فعل الطاعات واجتناب المعاصى أى القيام بالفعل ايجابا أم سلبا . فإذا كان الايمان اذن فعل الطاعات واجتناب المعاصى يكون الكفر فعل المعاصى واجتناب الطاعات . ولكن هل الايمان فعل جميع الطاعات واجتناب جميع المعاصى ؟ وماذا لو فعل المؤمن بعض الطاعات واجتناب بعض المعاصى أو فعل جميع المعاصى ؟ وماذا يكون

« يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه » (د) « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن » ، « لا ايمان لمن لا أمانة له » ، (وهو حديث معارض بآخر) « وان زنى وان سرق على رغم انف أبى ذر » ، المواقف ص ٣٨٦ — ٣٨٧ ، والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان عند المرجئة هو عطف العمل على الايمان . ويدل من وجهين : (أ) العطف (ب) لو كان العمل جزءا من الايمان لكان الايمان منافيا للظلم ، والرد على ذلك بحجتين كذلك : (أ) لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل (ب) ليس الايمان فى الشرع التصديق والا لما كان بضعا وسبعين شعبة أفضلها لا اله الا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق « أى الافعال ، الطوالع ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .

(٩٣) هناك أربعة احتمالات : (أ) الاعمال جزء من حقيقة الايمان (ب) الاعمال أجزاء عرضية للايمان لا يلزم من عدمها عدمه (أهل السلف) (ج) الاعمال آثار خارجية عن الايمان مسببة له ويطلق عليها الايمان مجازا (عبث لفظى) (د) الاعمال خارجة عن الايمان كلية ، لا يضر مع الايمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة (بعض الخوارج) ، شرح الدوائى ص ٢٨٦ — ٢٨٧ ، الكتبوى د ٢ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، الخخالى د ٢ ص ٢٨٧ .

وضع الايمان فيها يتعلق بالافعال في جدل الكل والبعض ؟ اذا إستحدث
فعل كل الطاعات واجتناب كل المعاصي فلا ريب أن فعل بعض المعاصي
واجتناب بعض الطاعات ممكن . ولكن ماذا تعنى الطاعة وماذا تعنى
المعصية ؟ هل الطاعة ما جاء فيها وعد والمعصية ما جاء فيها وعيد ؟
الطاعة حينئذ فعل يقوم على الترغيب والمعصية فعل يقوم على الترهيب .
وهل المعرفة في هذه الحالة فعل طاعة لما كانت افعال الازهان مثل
افعال القلوب افعال ؟ وهل فعل الطاعات يكون فعلا للفرائض والنوافل
أم فعلا للفرائض ؟ هل هو فعل للحد الاقصى أم للحد الأدنى ؟ أم يترك
ذلك للقررات الفردية وللطائعات النوعية ؟ واذا كانت المعاصي كبائر وصغائر
فهل اجتناب الكبائر يساوى اجتناب الصغائر ؟ وهل يمكن الاتيان
بافعال تؤدي الى افعال طاعة مثل المشي الى الصلاة في المساجد البعيدة
طلباً للثواب أو المشي الى الحج سعيّاً على الاقدام أم أن افعال الطاعة
انما تأتي بلا مقدمات وبلا طلب زائد فالغرض منها تزكية النفس وتقوية
الوعى ؟ وقد يكون كل ذلك أسماء لغوية أو أسماء شرعية . ولما كانت
الوعى ؟ وقد يكون كل ذلك أسماء لغوية أو أسماء شرعية ، ولما كانت
المعاني اللغوية أساس المعاني الاصطلاحية يظل الموضوع كله في حدود
اللغة والعرف (٩٤) .

(٩٤) اختلفت الروافض في الايمان وفي الاسماء الى ثلاث فرق .
منها ابن جبروية من متأخري الروافض الايمان عنده جميع الطاعات والكفر
جميع المعاصي . ويثبتون الوعيد . والمتأولون الذين خالفوهم كفار ،
مقالات د ١ ص ١١٩ — ١٢٠ ، وكذلك عند متأخري الزيدية الايمان بجميع
الطاعات وليس ارتكاب كل ما جاء في الوعيد كفر ، مقالات د ١ ص ١٤٠ ،
وعند جمهور الخوارج أن الايمان هو الطاعة ، الارشاد ص ٣٩٦ ، ولكن
عند بعض الإباضية ليس على الناس المشي الى الصلاة والركوب الى
الحج وانما فعلها فقط ، مقالات د ١ ص ١٧٣ ، فليس الايمان هو اقامة
العبادة والتمسك بالطاعات كما زعمت الخارجية واشد قبحا في جعل
الايمان مجرد الاتيان بالطاعات والتمسك ببلعبدات ، الغاية ص ٣١٠ —
٣١١ ، ويشارك المعتزلة الخوارج في أن الايمان هو جميع الفرائض مع
ترك الكبائر ، الاصول ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، وعند الخوارج والمالاف
والقاضي عبد الجبار الطاعات فرض ونفل في حين أنه عند أكثر المعتزلة

فما حقيقة الطاعة والمعصية ؟ تتحدد الطاعة بالمطابقة او الموافقة
أى متابعة الله فى أغراضه أو الاتفاق معه فى إرادته . والحقيقة أن
هذا التعريف صورى خالص يرجع موضوع الفعل الى التوحيد من
جديد فى قضية الحفات ، صفة الإرادة . كما أنه تحديد للشئ بغيره ،
للفعل الانسانى بارجاعه الى مصدر آخر خارج عنه وليس تحديدا للفعل
فى ذاته . وهل يمكن معرفة الإرادة الالهية حتى يمكن الاتفاق معها ؟
فإذا كان الامر تعبيرا عنها ، وكان الامر وحيا مكتوبا بلفظة ظهرت مشكلة
التفسير والتأويل كشرط للموافقة مع الامر . وطالما اختلفت التفسيرات
والتأويلات له طبقا للمصالح والأغراض يستحيل اذن الاتفاق معه
الا على نحو معين وبالتالى تختلف الأعمال . أما تحديد المعصية فلا تأتى
الا عن طريق القلب أى قلب الطاعة وبالتالى القياس عليها . فإذا كانت
الطاعة هى الموافقة مع الإرادة تكون المعصية هى المخالفة معها . وتظل

البصرية والجبائى وابنه الطاعات دون النوافل . فعند المعتزلة الإيمان
هو الطاعة ثم اختلفت فى تسمية النوافل إيمانا ، الارشاد ص ٣٩٦ ،
وعند الجبائى الإيمان جميع ما افترضه الله على العباد وليست
النوافل بإيمان . والاسماء ضربان أسماء اللغة وأسماء الدين .
أسماء اللغة المشتقة من الأفعال تقتضى الأفعال ، وأسماء الدين بعد
أسماء الأفعال . فاليهودى مؤمن مسلم لغويا وليس دينيا ، وعند هشام
الغوطى وعباد بن سليمان الإيمان جميع الطاعات فرضها ونفلها ،
مقالات ص ١ ص ٣٠٤ ، وعند النظام الإيمان اجتناب الكبائر وهو
ما جاء فيه الوعيد أو من غيره ، المواقف د ٣٨١ — ٣٨٧ ، وقد اختلفت
المعتزلة فى الإيمان على ستة أقاويل . منها أن الإيمان جميع الطاعات
فرضها ونفلها ، مقالات د ١ ص ٣٠٣ — ٣٠٤ ، وعند أصحاب الحديث
الإيمان جميع الطاعات فرضها ونفلها . وهو على ثلاثة أقسام :
(أ) قسم يخرج صاحبه به من الكفر به ويتخلد به فى النار ان مات عليه
وهو معرفته بالله وكتبه ورسله وبالقدر خير وشره من الله مع اثبات
الصفات الزلية ونفى التشبيه والتعطيل عنه ومع اجازة رؤيته واعتقاد
سائر ما تواترت به الاخبار الشرعية (ب) قسم يوجب العدالة وزوال
اسم الفسق عن صاحبه . ويتخلص به من دخول النار وهو أداء
الفرائض واجتناب الكبائر (د) قسم يوجب صاحبه من السابقين الذين
يدخلون الجنة بلا حساب وهو أداء الفرائض والنوافل مع اجتناب
الذنوب كلها ، الأصول ص ٢٤٩ ، الإيمان اسم للطاعات والسعادات ،
المحصل ص ١٧٤ .

الاشكالات كما هي قائمة . وقد يكون هذا الاتفاق بين الفعل الانسانى والإرادة الالهية أولى المقدمات لعقائد الاتحاد والحدود التى س يتبناها التصوف ارتكازا على علم الاشعرية (٩٥) . واذا كانت المعانى اللغوية هى الاساس فالاسلام لغة كما يعنى التسليم او الاخلاص فانه يعنى أيضا التبرؤ اى التحرر من كل شئ . فالاسلام هو البراءة الاصلية ، العيش على الطبيعة ، حيث تكن الحرية . الاسلام اذن هو تحرر الوجدان البشرى من كل طوق وطلاغوت وجبر وقهر وخوف وجبن ومهالة ومدهانة لكل قوى البشر حتى يعود الانسان الى طبيعته الاولى وبراعته الاصلية ، وهذا هو فعل النفس « لا اله » فى الشهادتين . فاذا ما تحرر الوجدان البشرى انتسب الى مبدء عام واحد شامل يقف البشر امامه سواء . وهذا هو فعل الإيجاب « الا الله » . ويشارك الايمان الاسلام فى معنى التبرؤ والبراءة . ولكن الايمان يضيف التصديق اى البرهان الداخلى على صحة مضمون الايمان وشمول المبدء ووقوعه (٩٦) . لذلك استوجبت الطاعة المعرفة كما يتطلبها التصديق . ومع ذلك يظل للفعل الخير استقلاله الذاتى عن المعارف النظرية التى يقوم عليها نظرا لوجود الحسن فى ذاته

(٩٥) حقيقة الطاعة والمعصية . عند الاصحاب الطاعة هى المتابعة ، وهى ايمسا موافقة الامر ، وعند القدرية البصرية الطاعة موافقة الارادة . وعند الجبائى البارى مطيع لعبده اذا فعل مراده ، الاصول ص ٢٤٨ ، الطاعة عند اهل السنة موافقة الامر وليس موافقة الارادة ، الاصول ص ٢٦٧ .

(٩٦) المسلم فى اللغة قولان : (١) المخلص (ب) المستسلم ، الاصول ص ٢٤٨ ، والايمان فى اصل اللغة التصديق . ثم المسلم هو الذى اوقعه الله فى الشريعة على جميع الطاعات واجتناب المعاصى . والاسلام اصله فى اللغة التبرؤ . فسمى مسلما لانه تبرأ من كل شئ الا الله . ثم نقل اسم الاسلام الى جميع الطاعات . وأيضا فان التبرؤ الى الله من كل شئ هو معنى التصديق . فاذا كان الاسلام يعنى خلاف الكفر والفسق فهو والايمان واحد . وقد يكون الاسلام بمعنى الاستسلام ، وهو غير الايمان . الاسلام لفظ مشترك منقول من وضعه فى اللغة من التبرؤ والتصديق . لا يجوز اطلاق اسم الكافر على المسلم او المؤمن . وكذلك الكفر والشرك منقولة من اللغة . فالكفر لغة هو التغفية والشرك هو الجمع بين الاثنين ، واصطلاحا الانكار ، الفصل د ٣ ص ١٦٣ — ١٦٥ .

والقبح في ذاته كأساس نظري كاف للفعل . وفي هذه الحالة لا يكون الفعل هو إطاره النظري الذي يقوم عليه أو الاقرار باللسان أو فعل الفرائض أو النوافل فهذه أفعال مركزة ، وسيلة للفعل الخير . كما لا تكون المعصية إطارا نظريا مخالفا أو كبائر أو صفائر فهذه أيضا أفعال مركزة ، وسيلة لفعل السيئ (٩٧) . لذلك ليست الطاعات هي إقامة الشعائر أي أركان الإسلام الخمس المشهورة . فهذه وسائل مركزة لتحقيق غايات عامة . وقد تتفاضل فيما بينها من حيث سرعة التحقيق وانتشاره . فالشهادة تتطلب فهما نظريا وعمقا في إيجاد الدلالة وممارسة ثعلبى النفى والإثبات . والصلاة تتجه نحو الجماعة في صلاة الجمعة ،

(٩٧) في بيان ما يصح منه الطاعة ومن لا يصح منه . كل من عرف حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته وعدله وحكمته وشروط النبوة وأصول الشريعة صحت طاعته . . أجاز أبو الهذيل من الكافر كثيرا من الطاعات مع جهله بالله . قال الأصحاب أن المخالفين من القدرية والخوارج وأنراضة والجهمية والبخارية والمجسمة لا تصح طاعتهم . . الأصول ص ٢٦٧ ، بيان شروط الإسلام ومقدماته : من شروط صحة الإيمان عندها تقوم المعرفة بالأصول العقلية في التوحيد والحكمة والعدل ، وثبوت النبوة والرسالة واعتقاد أركان شرعية الإسلام ومن شرطه معرفة صحة ذلك كله بأدلته المشهورة ، وإن لم يعلم دليل فروعها صح إيمانه ، الأصول ص ٢٦٩ . أقسام الطاعات والمعاصي ، الطاعات على أقسام : (أ) أعلاها يصير بها المطيع مؤمنا ويدخل الجنة وهي معرفة أصول الدين في التوحيد والعدل والوعد والوعيد والنبوات والكرامات في معرفة أركان الشريعة ، وبهذه المعرفة يخرج عن الكفر (ب) اظهار ما ذكرناه باللسان مرة واحدة وبه يسلم الجزية والقتل والسبى والاسترقاق ، وبه تحل المفاكحة والذبيحة والمواريث والدفن والصلاة عليه وخلفه . (ج) إقامة الفرائض واجتناب الكبائر وبه يسلم من دخول النار ، ويصير به مقبول الشهادة (د) زيادة النوافل وبها يكون له الزيادة في الكرامة والولاية . والمعاصي أيضا على أقسام : (أ) كفر معصية كعقد القلب على ما يضاد القسم الأول ، وصاحبها مخذل في النار (ب) ركوب الكبائر أو ترك الفرائض من غير عذر . وذلك فسق تسقط به الشهادة ويوجب الحد أو القتل أو التعزير . وهو مع ذلك مؤمن خلاف الخوارج بأنه كافر ، والقدرية بأنه فاسق ، قد يغفر الله له وقد يعاقبه دون تخليد (د) الصفائر وليس فيها ترك فريضة ولا ارتكاب ما يوجب حدا ، يفعل الله ما يشاء بها ، الأصول ص ٢٦٨ — ٢٦٩ .

والزكاة تنجده نحو سيولة المال العام في المجتمع ، والصوم يهدف الى
الاحساس بحاجات الآخرين ، والحج مؤتمر سنوى عام للناس جميعا لدراسة
احوال الامة . ويمكن معرفة ذلك بالعودة الى المعانى الاشتقاقية التى
هى اساس الاسماء الاصطلاحية . فالصلاة تعنى الدعاء اى الارتفاع
والسمو والتعالى قبل العودة الى العالم والدخول فى الصراع الاجتماعى
الذى تكشف عنه الزكاة والصوم ، والحوار وتبادل الراى الذى يظهر
فى الحج . والزكاة تعنى الزيادة والسخاء اى أن العطاء زيادة ، والانفاق
وثرثرة ، ضد الاكتناز والاختران بدموى الوفرة والتراكم . فلا زيادة الا
من خلال السيولة وتوظيف المال فى المجتمع وذلك تطهيرا للنفس وتحريرا
بها من أسر المال واعتباره موضوعا اجتماعيا وليس استحوذا او ملكية
فردية . والصيام يعنى الوقوف اى التوقف والمراجعة والصمود ومراقبة
النفس حتى يمكن رؤية الآخر او المجتمع فيظهر التفاضل فى الرزق بين
الفرد والجماعة مما يدمع الانسان الى اعادة التوازن فى الدخول بين
الطبقات الاجتماعية المختلفة (٩٨) . وقد يكون هذا الموضوع ادخل فى
علم الفروع منه فى علم الاصول اى فى علم الفقه أكثر منه فى علم الاصول ،
اصول الفقه او اصول الدين . ومع ذلك يمكن تحليل العمل بالعودة

(٩٨) عند اصحاب الحديث وفقهاء الحجاز امة الاسلام كل من
يرى وجوب الصلاة الى الكعبة . وانكره فقهاء الراى (ابو حنيفة) .
ومسح ايمن من ترك فى موضعها ، الفرق ص ١٢ — ١٣ ، وماذا عن
المرتدين الذين يوقنون بالصلاة وجهتها ، وليس بالزكاة او بادعاء النبوة ؟
كما أسقط البعض صلاة الصبح وصلاة المغرب ، الفرق ص ٢٣١ ،
جعل وسيلة سقوط صلاتى الصبح والمغرب مهرا لا مراته سبحانه
المتنبئة ، الفرق ص ٣٥ ، عند البعض الصلاة افضل من الحج ، ويرى
البعض الآخر أن الصيام افضل من الحج . وكل فريق يعتمد على فرض
الصلاة او الحج ، التحفة ص ٤٣ — ٤٤ ، الاتحاف ص ٥٠ ، الفصل
د ٣ ص ١٤٣ ١٤٤ ، الصلاة لغويا الدعاء واصطلاحا حركات معينة
محدودة ، الفصل د ٣ ص ١٤٣ — ١٤٤ ، الاتحاف ص ٥٠ — ٥١ ، الامير
ص ٥٠ ، الزكاة لغة النماء والزيادة ، واصطلاحا اعطاء ما له محدد فى
اجل معلوم ، الفصل د ٣ ص ١٤٣ ، الزكاة لغة التزكية اى التطهير
والمدح والنماء وشرعا .. الصيام لغة الوقوف واصطلاحا امتناعا عن
الطعام والشراب والجماع فى وقت معلوم التحفة ص ٤٤ ، الاتحاف
ص ٥١ .

الى اللغة والمعانى الاشتقاقية من أجل معرفة ما سمي في التربية الدينية « الحكمة من » أى الهدف من الشعائر باعتبارها وسائل . فالصلاة مثلا تهدف الى ايصال عدة مضامين للشعور من أجل الحصول على المعانى الاصلية مثل : الاتصال الدائم بالفكر ، والعيش المنصل في عالم الفكر والتعرف على المثال قبل التوجه الى عالم الواقع الذى تدفع اليه 'شعائر الاخرى كالصوم والزكاة والحج ، تفاديا لضياح الانسان ومحوه فيحضم الحياة اليومية وابقاء على دعوته الفكرية فيها والاحساس يلزمان ، وبأن اليوم هو مجموعة من اللحظات ، وبأن لكل لحظة فعلها . فلا يتحقق الفعل قبل لحظته فيكون استباقا ولا بعد لحظته فيأتى بعد فوات الاوان ، الاحساس بالزمان كالحظات متميزة يقوم فيها الانسان بمراجعة النفس ، وقياس المسافة بين المثال والواقع ، النظافة البدنية واثار ذلك على الفكر والحياة ، الرياضة البدنية واثار الحركات على البدن وقوامه ، العمل الجباى وما يقتضيه من تنظيم ومدولة وعمل مشترك ، وحدة الجماعة بتوجيهها نحو غاية واحدة واتباعها نظاما واحدا لا ينفى التعدد والمشاركة بالرأى والحوار . . الخ . وعلى هذا النحو تأخذ المعانى الثلاث للفظ عند الاصوليين القدماء اللغة والاصطلاح والعرف وظيفية جديدة . فاللغة هى المعنى الثابت ، والعرف هو الحاجة المتفسرة والاصطلاح هو الصلة بين الثابت والمتغير (٩٩) . واذا كانت الطاعة هى اقامة الشعائر تكون المعصية هى ارتكاب الكبائر . لا توجد كبائر نظرية أى كفر نظرى لاختلاف الاطر النظرية وتعدد التصورات النظرية ولكن الكبائر عملية صرفة . واذا كانت الشعائر وسائل لتحقيق غايات فان المعاصى أيضا وسائل للقضاء على هذه الغايات وبالتالي لا تكون سلوكا بشريا . فترك الصلاة رفض لانجع الوسائل لتحقيق الغايات ، وهى التى يتقبلها جمهور الامة . والسجود للشمس أو للصنم تجسيم للمبدأ وتشبيهه

(٩٩) هذا هو موضوع الجزء الخامس من « التراث والتجديد » في قسمه الاول . « موقفنا من التراث القديم » بعنوان « من النقل الى الابداع » محاولة لاعادة بناء العلوم النقلية . (علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه) .

له . واكل الخنزير او شرب الخمر مفسدة للصحة والعافية ومضیعة
للمال . واظهار زى الكفرة فى بلاد المسلمين دعوة الى التقليد وقضاء
على الامالة . وقد يصل الامر الى حد اعتبارها كفرا عمليا فى مقابل
الطاعات باعتبارها ايمانا عمليا . وقد تخرج بعض الامور عن هذا
التكفر العملى اما لانها ادخل فى البحث العلمى مثل جمع القرآن وتواتر
الوحى او فى المشترك السياسى مثل الخلاف بين الصحابة ونصرة هذا
الفريق او ذاك وتهمسك كل منهم بكتاب الله وسنة رسوله . انما المعاصى
ذمىاع الملاحظات العقلية والمادية من أجل تحقيق الغايات والمقاصد .
فلافعال واحدة والغايات واحدة ، الطاعات تحقيقها ايجابا والمعاصى
تحقيقها سلبا (١٠٠) .

٢ — هل يسقط العمل ؟

فاذا ما حدث اختلال بين ابعاد الشعور الاربعة ، المعرفة والتصديق
والاقرار والعمل او على الاقل بين النظر الجامع للمعرفة والتصديق
والعمل الجامع للاقرار والفعل يسقط العمل ويتحول الى عمل مضاد ،
يتحول الايجاب الى سلب ، وتتفرغ الطاقة ولا تتحول الى حركة او تتحول

(١٠٠) الافعال الدالة على الكفر . عند الاصحاب تارك الصلاة
عن استحلال كافر وعن كسل كافر عند أحمد بن حنبل وليس بكافر عند
الشافعى الذى قال بآمره بالصلاة فان صلى والا قتل . وعند ائى حنيفة
يؤدب حتى يصلى والا قتل . وعند الخوارج كافر . وعند القدرية
لا مؤمن ولا كافر ، الاصول ص ٢٩٦ ، رفض ابن احمز أن يكون تارك
الصلاة مشركا ، لان احاديث تارك الصلاة مشرك غير صحيحة
الاسناد . الوصل د ٤ ص ١٨ — ٩ وعند الخوارج كل معصية فيها حد
كفر وكل معصية ليس فيها حد ليست كفرا وهو باطل عند ابن حزم ،
الفصل د ٤ ص ٢٤ ، ترك الشرك ليس قولاً باللسان ، الكتاب ص ٥ ،
وعند الاصحاب السجود للشمس او للصنم بشرط عقد القلب على الكفر
فى الافعال الدالة على الكفر وكذلك اكل الخنزير من غير ضرورة ولا
ثوف . وايضا اظهار زى الكفرة فى بلاد المسلمين من غير اكراه عليه .
ومنيا اينسا تبديل آية مكان آية فى القرآن واستقاط كلمة عهدا او زيادة
أخرى بعكس الخطأ فى التلاوة ، وعصيان أوامر النبى عن عهد وليس
من جهل ، وقذف عائشة لتكذيب القرآن وبعض الانصار ، الفصل
د ٤ ص ١٩ — ٢٤ .

الى حركة مضادة . ويسقط العمل أو يختل بصور عدة منها تشخيص الاحكام واسقاط التكاليف ، وايقاف الحدود ، وتحريم الحلال ، وتحليل الحرام ، وتأويل العبادات والمعاملات . ويحدث ذلك كله نتيجة للكفر بكل الشرائع الموجودة الناتجة عن مجتمع الظلم الذى وضع الاوامر والنواهي لصالح السلطة القائمة . الخلل فى العمل انما ينشأ اذن عن خلل فى النظر أى عن اغتصاب للسلطة وهدم للشرعية . ويكون رد الفعل على ذلك تكوين مجتمع مقابل ، مطلق على نفسه ، حر من علاقاته يناقض مجتمع القهر والغلبة ويضع شرائعه ويسن قوانينه تساعد على التحرر وعلى قهر مجتمع الغلبة والتغلب على نظم القهر . يسقط العمل اذن بتخلل الاسس النظرية التى يقوم عليها أو قيام التصديق على نفاق وخوف وجبن ، وبالتالي عدم تعبير الاقرار لا عن معرفة ولا عن تصديق فيصبح العمل مجرد شعائر صورية ، اوامر ونواهي ، للطاعة أو للزجر (١.١) . وليس لاسقاط العمل أى اثر خارجى من الفرق الدينية المعاصرة فى الديانات السابقة بل هو تعبير عن خلل نظرى داخل المجتمع الاسلامى (١.٢) .

١ — تشخيص الاحكام . ويسقط العمل ويختل عندها تشخيص الاحكام وتصبح الطاعة رجلا والاركان الشرعية الخمسة رجالا . تشخص الحدود والفرائض فتصبح المحرمات رجالا والفرائض رجالا ، وتحول الحدود الى علاقات انسانية مجسمة وذلك لان المصائب تأتى من البشر ومن اضطرابات العلاقات الاجتماعية . ويقوم هذا التشخيص على التأويل ، تأويل الاحكام ، الاوامر أشخاص يجب موالاتهم ، والنواهي أشخاص تجب معاداتهم . الفرائض رجال تجب ولايتهم ، والمحارم رجال تجب عداوتهم نظرا

(١.١) يصعب تصنيف الفرق على هذه الصورة المتعددة لسقوط العمل وصياغة عمل مضاد لان كل فرقة تشارك فى أكثر من صورة . ومعظم الفرق تعبر عن مجتمع الاضطهاد خاصة الشيعة والخوارج والى حد ما المعتزلة فى تأويل العبادات والمعاملات .

(١.٢) يحيل الفقهاء كل صور اسقاط العمل الى آثار خارجية من المزدكية والعبدية والمائوية والبابكية بالرغم من ذكرهم فرق المعارضة الداخلية ، التنبيه ص ٩٢ — ٩٣ ، الفرق ص ٢٦٦ — ٢٦٩ .

لتحقق الفسل في مجتمع ينقسم الى اولياء واعداء ، ويؤدي التشخيص بدوره الى اسقاط الشرائع وابطال الاحكام وتجسيم الشريعة كما تجسمت العقيدة من قبل . ونتيجة لتشخيص الحدود تصبح بلا موجهات ، فتسقط الشرائع ، وتبطل الحدود ، وتحل المحرمات ، وتحرم المحلات . ويتمثل اسقاط الشريعة في اباحة الحرام أكثر منه في تحريم الحلال ، وتصبح اقرب الى الاباحية أو المشاغ أو الفوضوية أو الغريزية كفرا بالشرائع وبالقوانين ، يرفضها للمجتمعات وللدساتير ، وثورة على السلطة والحكم ، ورغبة في الكفر بكل شيء ، وهدم كل الكيانات التي تقوم على الظلم ، وتحريرا للطبيعة المكبلة بالقيود . فالواهم والنواهي انها هي تعبير مجسم للصراع الاجتماعي بين العدل والظلم ، بين الحق والباطل . وما فائدة الشرائع ان لم تتحول الى صراع ؟ وهل الغاية من القانون تقييد الحرية وتكبل اليدين وتكبح الامواه أم اطلاق الحرية لليدين واللسان ؟ (١٠٣)

وقد تدور الاحكام كلها حول شخص واحد هو شخص الاسلام . فالانتساب اليه يرفع التكاليف وبالتالي لا عذاب له ولا تثريب عليه

(١٠٣) عند الكيسانية الدين طاعة رجل واولوا اركان الشريعة الخمسة على انها رجال وبالتالي تسقط الشرائع بعد الوصول الى الرجل ، الملل د ٢ ص ٦٩ — ٧٠ ، د ١ ص ٣٦ — ٣٧ ، أما المنصورية فقد استحلّت النساء والمحارم . أحل المنصور ذلك لاصحابه وزعم ان الميتة والدم ولحم الخنزير والميسر وغير ذلك من المحارم حلال . فهذه اشياء ، أسماء رجال حرم الله سبحانه ولا يتهم . من ظفر بذلك الرجل وعرفه فقد سقط عنه التكليف وارتفع عنه الخطاب اذ وصل الى الجنة وبلغ الى الكمال ، الملل د ٢ ص ١٢٣ — ١٢٤ ، وكفرت الجناحية بالجنة والنار واستحلوا الخمر والميتة والزنى واللواط وسائر المحرمات ، واسقطوا وجوب العبادات ، وتأولوا العبادات على انها كنيات عن من تجب موالاتهم من أهل بيت على والحرمان كنيات عن قوم يجب بغضهم كابى بكر وعمر وطلحة والزبير وعائشة ، الفرق ص ٢٤٦ — ٢٤٧ ، وقد كفر أهل السنة الراضية لاسقاطها الاركان الخمسة وتأويلها على معنى موالاتهم قوم مثل تأويل المنصورية والجناحية وغلاة الروافض ، الفرق ص ٢٤٥ ، كما تأولت الباطنية اركان الشريعة بالصلاة موالاتهم ، والحج زيارته ، وادمان خدمته ، والصوم الإمساك عن افشاء سبه ، والزنى افشاء سبه بغير عهد وميثاق فأبطلوا الشرائع ، الفرق ص ٢٩٦ .

حتى ولو ترك الفرائض وأشرك بالله . ولا يكفر الا اذا كفر بالامام وبالإمامية .
الذين أذن أمران ، معرفة الامام واداء الامانة وليس منه اداء الطاعات
 واجتناب المعاصي . العالم شر ، والدنيا حرام ، ولا يتحول العالم
 الى خير أو يحل شيء من الدنيا الا بمعرفة الامام (١٠٤) . الامام هو الفاصل
 بين الحلال والحرام وليست الشريعة التي وضعها البشر المغتصبون لحق
 الله ، وهو الذي سيعيد الشريعة الى نصابها . وقد يتحول الأشخاص
 الى اكوان فيصبح محمد السماء وأصحابه الارض ، والعدل والاحسان
 الامام ، والخبث والطاغوت أعداؤه ، والصلاة دعاؤه ، والزكاة عطاؤه .
 والحج القصد اليه . ان البنية النفسية لمجتمع الاضطهاد تنحو بالانسان
 الى التضخيم والتصوير للصراع بين الخير والشر ، والحق والباطل ،
 والعدل والظلم . ويظهر ذلك على مستوى القانون والتشريع وهو ما
 يعاني مجتمع الاضطهاد منه (١٠٥) .

ب — إسقاط التكليف . واذا كان العمل هو اداء الطاعات واجتناب

(١٠٤) الانتساب الى العترة يرفع التكليف فيكفيه أنه من أهل
 العترة . هذا هو موقف المغيرة . فمن ظلم نفسه من عترة على
 فلا حساب عليه ولا عذاب ولا وقوف عليه ولا سؤال وان ترك الفرائض
 وركب العظائم وأشرك بالله ، التنبيه ص ١٦١ ، وتكفر الاسماعيلية من
 خالف عليا وإمامة الاثنى عشر ، التنبيه ص ١٦١ ، وتكفر الاسماعيلية من
 البيضة والمحبرة والحزمية الذين أباحوا الزنا وكفروا أيضا من ناول
 المحرمات على قوم زعم أن موالاتهم حرام ، الفرق ص ٣٤٦ ، عند الرأسمية
 الدين أمران : معرفة الامام واداء الامانة . ومن حصل له الأمران فقد
 وصل الى حال الكمال وارتفع عنه التكليف ، المائل ج ٢ ص ٨٠ — ٨١ ،
 وعند العبدكية الدنيا حرام محرم لا يحل الأخذ منها الا بالقوت من حيث
 ذهب أثمة العدل ، ولا تحل الدنيا الا بإمام عادل والا فهي حرام ومعاملة
 أهلها حرام . فحل لك أن تأخذ من القوت من الحرام من حيث كان ،
 وسبوا كذلك لان عبدك وضع لهم هذا ، التنبيه ص ٩٣ .

(١٠٥) امتنع غلاة الشيعة عن القول بظاهر القرآن وأولوه .
 فالسما محمد ، والارض أصحابه ، والله يأمر بذبح بقرة وهي فلانة أم
 المؤمنين ، والعدل والاحسان هو علي ، والخبث والطاغوت فلان وفلان
 أي أبو بكر وعمر ، والصلاة دعاء الامام ، والزكاة ما يعطى الامام ، والحج
 القصد الى الامام . المائل ج ٢ ص ١٥٨ .

الإنهائى أى القسام بالتكاليف الشرعية فانها تسقط أو ترتفع أو تبطل
نظرا للكفر بالشرائع الارضية التى تقوم على الظلم وهضم الحقوق
واحساس مجتمع الاضطهاد بأن الحق معه وبأنه قد اتحد بالحق أو بأن
الحق قد حل فيه وأنه قد أصبح هو والحق شيئا واحدا . تجسد
الحق فيه وتجسد هو فى الحق . اما أن يحل الله فى الانسان أو أن
يرتفع الانسان الى الله أو يغوص الانسان فى اعماق نفسه فيجد الحقائق
دون الظواهر والاشكال . تسقط التكاليف اذن اما بالارتفاع الى اعلى أو
بالانخفاض الى اسفل أو بالدخول الى الباطن ثم اعمال التأويل .
ترتفع التكاليف عندها ينتقل الانسان من مستواه الانسانى الى مستوى
البهيمية أو الملائكية . والجزاء فى كليهما ثوابا لم عقابا . فالتكاليف مرتبطة
بالوجود الانسانى بين الحيوان والملاك . وكما تؤدي نظرية الارتفاع
الى اسقاط التكاليف كذلك تؤدي نظرية الحلول الى اسقاط الشرائع
حيث يقود الوعى الى الاحساس بالرضى عن طريق رفع الروح وخفض
الجسد مما يؤدي الى الاحساس بالتقوى والتطهر وتصبح الاعمال
متجهة نحو الداخل لا نحو الخارج ، وهى اعمال تنقية الروح وتطهير
البدن . التالىه احساس بالكمال وبأنه لا يوجد شيء يمكن عمله بعد
أن وصل الانسان الى قمة الكمال . والعواطف فى قمته تمنع الفعل .
وان تفسخ العالم الباطنى من خيال وانفعال يجعل كل عمل خارجى
لا قيمة له . كما يساعد الاحساس بالكمال على التبرير لكل فعل
بعد أن أصبح الفعل مشرعا من اعلى ومضمونا من القمة . ولما احتاجت
هذه الاعمال الى رموز بدلا عن الشرائع وطلبا للايحاء والافتناع واطهار
النفوس والدعوة امام الناس زاد الزخرف ، وازدهت الزينات ، وكثرت
الحلقات والالوان ، وظهرت « الاشياء » المقدسة بالصورة والصوت .
كالمسجد والحناء والخواتم والنعال ، وكثرت مظاهر البدن مثل العمش
فى العين من طول البكاء واصوات النحيب وتأوهات الروح . تحولت
الشعائر الى طقوس شبيهة بطقوس الديانات القديمة واليهودية والنصرانية
حتى يعيش الانسان فى عالم من الرموز والاحتفالات . تؤدي الاتجاهات
الباطنية الى اسقاط الشرائع لانها تحويل للخارج الى الداخل ، وللقانون
الى عاطفة ، وللواقع الى خيال . ويخاطب الباطنى الناس مؤثرا فيهم

بطرق الإحصاء حتى يستدرجهم الى اسقاط الشرائع . يوجه صاحب العباداة الى معانيها حتى يقضى على العمل بالمعرفة . ويدفع الباحث عن اللذة الى الشك في الدين ، ويدفع الشك في الدين الى انكار المعاد حتى تسقط الشرائع . فاذا ما ارتبطت الشعائر بأصول غيبية سهلت : عزوة هذا الاصل . فاذا ما قامت على علل الاحكام فن معرفة العلل تكون كافية دون اتهام الشعائر . لذلك حرم أهل الظاهر التعليل حتى لا ينتهى العقل الى القضاء على الشعائر محتجا بالتعليل . فاذا ما كانت الشعائر تعبيرا عن الطبيعة فالاولى الاتيان بالفعل الطبيعية كعديل عن الشعائر وتاصيل لها . وعلى احسن الاحوال تكون الفرائض نوافلا . يكفى شكر المنعم عليها نظرا لغناء الرب عن خلقه . من شاء قام بها ، ومن شاء لم يقم ، والامر متروك لاختيار الانسان وحرية (١٠٦) .

(١٠٦) عند أحمد بن أيوب بن مانوش متى صارت التوبة الى البهيمية ارتفعت التكاليف ، ومتى صارت التوبة الى رتبة النبوة والملك ارتفعت التكاليف وصارت التوبتان عالم الجزاء ، الملل ح ١ ص ٩٣ ، أما العذافرة أصحاب بن أبي العذافر فقد وضع كتاب سماه « الحاسة السادسة » دفع فيه برفع الشريعة ، الفرق ص ٢٦٤ ، أما الاسماعيلية فانهم يصلون الخمس ويظهرون النفسك والتاله والتهدد والورع . ولهم سجادات وصفرة في الوجوه وعمش في أعينهم من طول البكاء والتأوه على المقتول بكريلاء الحسين ورهطه ، ويدفعون زكاتهم ومعوناتهم الى أثرتهم ويتحننون بالحناء ، ويلبسون خواتهم في أيمنهم ، ويشمرون قمصهم وأيديهم كما تصنع اليهود ، ويتحلون بالنممال الصفر ، وبنوحون على الحسين ، ويكبرون على جنائزهم خمسا ، ويأمرون بزيارة قبور السادة ، ويعتقدون بالعدل والتوحيد والوعيد واجباط الحسنات مع السيئات ، التربية ص ٣٢ ، وقد تأولت الباطنية أصول الدين على الشرك ، واحتالت لتأويل أحكام الشريعة على وجوه تؤدي الى رفعها أو الى مثل أحكام المجوس ، أبطلوا الشرائع ، الفرق ص ٢٩٦ . قال القيرواني من رآه الداعي مائلا على العبادات حملة على الزهد والعبادة ثم سأله عن معانيها وعلل الفرائض وشككه فيها . . والربط تعليق نفس المدعو بطلب تأويل أركان الشريعة فاما أن يعقل فهم تأويلها على وجه يؤدي الى رفعها وأما يبقى على الشك والحريرة فيها . فالتأويل يؤدي الى الرفع ، الفرق ص ٢٩٩ — ٣٠٢ ، مقصود الباطنية ابطال الشريعة ، الاعتقادات ص ٧٦ ، رفع التكاليف واضمحلال السنن والشرائع ، الملل ح ٢ ص ١٤٩ . وتسأل الباطنية : لم صارت صلاة

وقد يكون العمل هو الطريق الى النظر وليس العكس فالعمل وسيلة والنظر غاية . ويتجه النظر نحو شخص الله ولا يكون أساسا للعمل ، فالعمل أساس النظر . ويصل الامر الى رفع الانسان الى رتبة اعلى من الانسانية ، اعلى من الملائكة والانبياء والصالحين والمقربين . فاخلل في العمل اما أن يهبط بالانسان الى مستوى البهيمية واما أن يرفعه الى مستوى الملائكة . الانسان وسط بين الحيوان والملاك وحركة بين اتجاهى الخفض والرفع ، السفلى والعلو ، الأدنى والاعلى . فى هذه الحالة تسقط التكاليف . ويصبح الله مطيعا للعبد وليس العبد مطيعا لله لان للعبد الاولوية فى الفعل على فعل الله . وكلما زاد فعل الإنسان قويت رؤيته لله ، فالله يرى . قدر الاعمال . والله يفرح بأفعال عباده وبغتم بعبادهم عنه . فالله معبود بعبادة الناس له ولم يكن كذلك قبل خلقه لهم . فوجود المعبود مشروط بوجود العابدين وعبادتهم له . وان لم تسقط الشرائع فانها تتحول من كم الى كيف ، وترتبط بالحالة الشعورية للانسان وتختلف باختلاف الافراد ومراتبهم الشعورية . من وصل الى مرتبة المعرفة سقطت عنه الشرائع . فبين الحبيب

الصباح ركعتين والظهر اربعا والمغرب ثلاثا ؟ وفى كل ركعة ركوع واحد وسجدة اثنان . والوضوء على اربعة والقيم على عضوين ؟ والغسل من المني وهو طاهر على عكس البول مع نجاسته ؟ واعادة الحائض الصيام دون الصلاة ؟ وعقوبة السرقة قطع اليد والزانى الجلد دون قطع الفرج . فاذا سأل الغر التأويل قالوا علمها عند امامنا والمأذون له فى كشف اسرارنا فيعتقد أن المراد بالظاهر غير الباطن فيتخرج عن العمل بأحكام الشريعة . فاذا اعتاد ترك العبادة واستحل المحرمات كشفوا له القناع وقالوا : لو كان لنا اله قديم غنى عن كل شيء لم يكن له فائدة فى ركوع العباد وسجودهم ولا فى طوافهم حول بيت من حجر ، ولا فى سعى بين جبليْن فينسلخ عن التوحيد ، ويصير زنديقا ، الفرق بين ٣٠٦ — ٣٠٧ ، اكفرت أهل السنة الباطنية لقولهم بسقوط الحج ولم يكفروهم لاستقاط العمرة لاختلاف الامة فى وجوبها . الفرق بين ٣٢٦ ، عند القرامطة (الرافضة) الصلاة والزكاة والصيام والحج ، وكل الفرائض نافلة لا فرض . وانما هو شكر المنعم هو الفرض . ولا يحتاج الرب الى عبادة خلقه ، من شاء فعل ومن شاء لم يفعل ، والاختيار لهم ، التنبيه ص ٢٠ .

والحبيب لا يوجد حجاب أو قانون (١٠٧) . والحقيقة أن اسقاط الشرائع ليس اثرا من الديانات الخارجية ، مانوية أو غيرها بل تعبير عن الكفر بكل الشرائع الارضية التي وحدث بينها وبين الشرائع السماوية ظلما وعدوانا من اجل تقويض النظم القائمة واقامة شرعية اخرى تأخذ حقوق المضطهدين .

ج . — اباحة المحرمات . واباحة المحرمات نتيجة طبيعية للكفر بالشرائع والقوانين واسقاط التكليف التي استعملتها السلطة اللاشريعة

(١٠٧) حكاية قوم من النساك . يرى الله في الدنيا على قدر الاعمال . فمن كان بعمله احسن يرى معبوده احسن ، مقالات ج ١ ص ٣١٩ ، العبادة تبلغ بهم أن يروا الله ، ويأكلوا من ثمار الجنة ، الى أن يكونوا افضل من النبيين والملائكة والمقربين ، مقالات ج ١ ص ٣١٩ ، قد يكون في الصالحين من هو افضل من الانبياء ومن الملائكة وان من عرف الله حق معرفته فقد سقطت عنهم الاعمال والشرائع ، الملل ج ٢ ص ١٠٨ ، تبلغ بالنساك العبادة منزلة تزول عنهم العبادات وتكون الاشياء المحظورات على غيرهم من الزنا وغيره مباحات لهم . وعند الصوفية من عرف الله سقطت عنه الشرائع وذلك مثل ابو سعيد ابو الخير ، يلبس الصوف مرة ، والحرير المحرم على الرجال مرة ، ويصلي في اليوم ألف ركعة مرة ولا يصلي فريضة ولا نافلة مرة أخرى ، الفصل ج ٥ ص ٢٩ ، والباحية من الصوفية قوم يحفظون طاعات لا أصل لها وتلبسات في الحقيقة . يدعون محبة الله ، وليس لهم نصيب من شيء عن الحقائق بل يخالفون الشريعة ، ويقولون أن الحبيب رفع عنه التكليف ، وهو الاثر من الطوائف وهم على الحقيقة على دين مزدك ، اعتقادات ص ٧٤ ، وإذا ابلغ بعض المباحين غاية المحبة ، وصفا قلبه ، واختيار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ، ولا يدخله الله الى النار بارتكاب الكبائر ويحبهم الى أن تسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة والحج ، وتكون عبادتهم التفكير ، التفتازاني ص ١٤٨ ، الخيالي ص ١٤٨ . وكان في الصوفية رجل يعرف باسم ابن شعيب يزعم أن الله يسر ويفرح بطاعة اوليائه ويفتم ويحزن اذا عصوه . وحكى عن رجل كان يعرف بأبى شعيب أن البارئ يسر بطاعة اوليائه وينتفع بها وبأنابتهم ويلحقه العجز بمعاصيهم ، مقالات ج ١ ص ٣١٩ ، وقد سمي أبو على الجبائي الله مطيعا لعبده اذا فعل مراد العبد ، الفرق ص ١٨٣ ، ويقول محمد بن كرام « ان الله لم يزل معبودا ، ولم يكن في الازل معبود العابدين ، وانما صار معبود العابدين عند وجود العابدين وعبادتهم له » ، الفرق ص ٢١٩ .

القائمة لتكبير المعارضة وفرض الطاعة بالقوة . وإباحة المحرمات أكثر دلالة من تحريم الحلال ، فالتحرر من القانون احدى وسائل التحرر من المجتمع . وتمثل إباحة المحرمات في ميدانين ، الطعام والنكاح . غنى الطعام إباحة الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر ، وفي النكاح إباحة الزنى واللواط والمتعة الحرام . ويهدف ذلك كله الى اطلاق قوى الطبيعة الحبسية تحت القهر ، وتقوية المجتمعات السرية والروابط المشتركة حيث يشيع كل شيء النساء والاموال . والميسر ايضا مباح ضد قوانين السلطة نقضا لها واعلانا امام النفس عن عدم الاعتراف بشرعيتها . ثم تأخذ النفس شرعيتها من ذاتها وتصبح أفعالها مقياس شرعيتها فتبيح كل شيء ، رد فعل على القهر . وان التحرر في القهر الاجتماعى يبدأ من التحرر من القهر الفردى . وان التحرر من القانون شرط للتحرر من السلطة . ان التحرر من الخارج لا يتم الا بعد التحرر من الداخل . بل جهاد الاعداء لا يبدأ الا بعد جهاد النفس ، يليه جهاد الغاصبين . ان انكار الذات يولد رد فعل عكسى وهو اثبات الذات ، كما يولد التحريم الإباحة . وبالتالي يصبح الانسان أولى بابنته الحسناء واخته البقاء . واذا ما أسند التحريم الى التخويف بالمجهول والايمان باللامعقول قامت الإباحة على التحرر من هذا الخوف من المجهول وعلى عقل كل شيء ، مادي خارج العالم . فطالما استعمل الغيب للسيطرة على الناس ، وبالتالي يكون انكار الغيب مقدمة لتحريرهم . كما أن كراهية المجتمع الغاصب تؤدي الى التحريم من الزواج منه . فلا يتم زواج الا من داخل المجتمع المضطهد ، زواج الاقرباء ، داخل مجتمع الايمان في مواجهة مجتمع الكفر . المؤمن لا ينكح الا مؤمنة ، والكافر لا ينكح الا كافرة . ولما كانت الاثرة والانانية من صفات الغير فان الشيوع يكون من ممارسات الانا . وبالتالي تنشأ المجتمعات المغلقة التى يباح فيها الجنس ويصبح على المشاع عنادا ضد مجتمع الكفر والاستثناء عندما يستحوذ الرجل على امرأة يمتلكها لنفسه ويمنعها غيره . تريد الجماعات المضطهدة الغياب عن الواقع الاليم . وتعيش في عالم التمنى والاحلام فتسقط الحدود رمز القهر التى يقوم الامام الغاصب بتطبيقها ، وتدعو الى السكر والشراب معارضة له ورفضاً لقانونه كما تفعل جماعات الصوفية . فلا

فرق بين الهجرة الى الداخل والهجرة الى الخارج ، بين الفرار الى الله والفرار من الله (١٠٨) لذلك قد تباح المحرمات من جماعات الصوفية

(١٠٨) هذا هو موقف غلاة الروافض من البيانية والمغربية والجناحية والمنصورية والخطابية والحلولية . فبعد أن أسقطوا الفرائض أباحوا المحرمات ، الفرق ص ٢٣ ، استحلّت المنصورية النساء والمحارم . وأحل المنصور ذلك لأصحابه وقال ان الميتة والدم ولحم الخنزير والميسر وغير ذلك من المحارم حلال ، مقالات ج ١ ص ٧٤ — ٧٨ ، كما استحلّت الجناحية الخمر والميتة والزنى واللواط وسائر المحرمات ، الفرق ص ٢٣٦ — ٢٤٧ ، استحلّت الخطابية الخمر والزنا وسائر المحرمات ، وتركوا الصلاة والفرائض ، وتسمى المغربية ، الملل ج ٢ ص ١٢٥ ، أباحت الرافضة اللواط ونكاح الابنة والاحق والزنا وشرب الخمر وكل قاذورة ليس لهم شريعة ولا دين ، التنبيه ص ٣٢ ، أباحوا الزنا واللواط ، اعتقادات ص ٥٨ ، وقد استباحات الحلولية (الحزمية) المحرمات ، وأسقطت المفروضات ، الفرق ص ٢٥٤ — ٢٥٦ ، وأصحاب الاباحة من الحزمية صنفان : صنف كانوا قبل الاسلام كالزكية استباحوا المحرمات ، وقالوا أن الناس شركاء في الاموال والنساء ، ودانوا بترك الفرائض ، فالدين معرفة الامام فقط ، الملل ج ص ٨٠ ، أما الحلانية الحلولية أنصار حلّمان الدمشقي (أصله من فارس ومنشؤه في حلب وبدعته في دمشق) فقد قالوا بالاباحة ، من عرف الاله على الوصف الذي يعتقده زال الخطر والتحريم واستباح كل ما يستلذه ويشتهي ، الفرق ص ٢٥٩ ، ومن الخرميين البابكية استباحوا المحرمات ، وقتلوا الكثير من المسلمين . في جبلهم ليلة عيد لهم يجتمعون فيها على الخمر والشرب ، وتختلط فيها رجالهم ونسائهم . فإذا أطفئت سرجهم ونيرانهم احتضن فيها الرجال والنساء على تقدير من عزيز . لا يصلون في السر ، ولا يصومون رمضان ولا يرون جهاد الكفرة ، الفرق ص ٢٦٦ — ٢٦٩ ، وأباحت الباطنية نكاح البنات والاخوات وشرب الخمر وجميع المذلات . سنوا اللواط ، وأوجبوا قتل الغلام الذي يمتنع عن الفجور به ، الفرق ص ٢٨٦ ، قال القيرواني في رسالته أن العاقل أحق بأخته أو بابنته الحسناء من الاجنبي . لقد حرم عليهم صاحبهم الطيبات وخوفهم بغائب لا يعقل وهو الاله ، وأخبرهم بما لا يرونه من البعث والحساب والجنة والنار حتى استعبدتهم بذلك عاجلا . . . وهذه هي مذاهب الدهرية واستباحة المحرمات وترك العبادات ، الفرق ص ٢٩٧ — ٢٩٨ ، من رآه الداعي ذا مجون وخلاعة قبل له ان العبادة بله وحماسة والظننة في نيل اللذات . ومن رآه شاكيا في دينه أو في المعاد والثواب والعقاب صرح له بنفى ذلك وحمله على استباحة المخرمات حتى يعتقد أن المراد بالظواهر والسنن غير مقتضاها في اللغة ، وهان عليه بذلك

قدر اباحتها من جماعات الاضطهاد . فبقدر ما تعيش جماعة الاضطهاد تحت القهر الاجتماعى تعيش جماعة الصوفية تحت القهر النفسى ، كلاهما جماعتا معارضة ، عاجزتان عن المقاومة . وكلاهما يتحدان بالحق عن طريق تمثله وتجسده . تبدأ جماعة الصوفية بالزهد ، بالرياضة والمجاهدة حتى تصل الى حالة الفناء حيث تسقط التكاليف وتباح المحرمات . فاذا ما شافه الروحانيون الله وراوه ، وعاشوا فى الجنان قبل الاوان وجامعوا الحور العين ، على الارائك متكئين يسعى اليهم الولدان المخلدون بأصناف الطعام والشراب فما وجه التحريم وكل شئ قد تمت اباحتها ولم يعد هناك ستار ولا حجاب بين الحبيب والحبيب ؟ وعلاقة الخلّة ، علاقة الخليل بالخليلة ، ليست علاقة قانون وتحريم بل علاقة

ارتكاب المحظورات وترك العبادات ، الفرق ص ٢٩٩ — ٣٠٢ ، وتبيح القرامطة (الرافضة) شرب الخمر والمنكر والملاهى وسائر ما يفعله العصاة ، شهوات ان شاء فعلها وان شاء تركها ، ليس فيها وعيد ولا وعد مثل المنانية وقولهم فى النور ، التنبيه ص ٢٢ ، ومن قال من القرامطة والديلم بهذا القول مؤمن ونسأؤهم مؤمنات حقنوا الدماء والاموال ، ومن خالفهم كافر ومشرک جلال الدم والمال والسبى . يسمى بعضهم بعضا المؤمنين المؤمنات . نساء بعضهم لبعض حلال واولادهم وابدانهم مباحة فى بعضهم البعض لا تحظر بينهم ولا منع . لو طلب رجل امرأة نفسها او من رجل او من غلام فامتنع عليه فهو كافر خارج عن الشريعة . واذا مكّنه من نفسه فهو مؤمن مواف فاضل . والمفعول به من الرجال والنساء افضل عندهم من الفاعل يقوم الواحد منهم من فوق المرأة التى لها زوج وليس زوج بمحرم ويقول لها : طوبى يا مؤمنة . وهكذا يقول للرجل او الغلام اذا امكّنه من نفسه . وكذلك اموالهم واملاكهم لا يحظرونها من بعض على بعض . مباحة بينهم شرب الخمر والمنكر والملاهى وسائر ما يفعله العصاة شهوات ان شاء فعلها وان شاء تركها ليس فيها وعد ولا ثواب ، التنبيه ص ٢١ — ٢٢ ، وعند بعض البهيسية السكر من كل شراب حلال موضوع لمن سكر منه . وكل ما كان السكر من ترك الصلاة او شتم الله فهو موضوع لا حد فيه ولا حكم ، ولا يكفر بشئ ما داموا فى سكرهم . الشراب خلال الاصل ، ولم يأت فيه شئ من التحريم لا فى قليله ولا فى كثيره ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، الفرق ص ١٠٩ ، وعند العوفية البهيسية السكر كافر ولكن لا يشهد بذلك حتى يأتى مع غيره كترك الصلاة ، مقالات ج ١ ص ١٨٢ .

اتحاد وإباحة (١٠٩) . من هذا التصور للعالم ينبثق نظام وتخرج من هذه العقيدة شريعة تقوم على إلغاء الفروق ما دام التصور يقوم على الوحدة ؟ وحدة الانسان والله ، وحدة الروح والطبيعة ، وحدة الحياة والموت وتمحى الفروق أيضا بين الحلال والحرام وتنتهى درجات الوجود . وقد تنشأ الإباحة من حب الدنيا والالتذاذ بنعيمها احساسا بالطبيعة واشباعا لرغباتها . هكذا نشأ آدم في البداية . فميراثه بين اولاده بالسوية . مساواة طبيعية ، فلماذا تحريم كل ذلك باسم الشريعة ثم الاتهام بالإباحة بالزندقة ؟ (١١٠)

(١٠٩) هذا هو موقف الروحانية « الزنادقة » ! اذ تنظر ارواحهم الى ملكوت السموات ، وبها يعاينون الجنان ، ويجمعون الحور العين وتسرح في الجنة . وسموا الفكرية لانهم يتفكرون . فالفكر غايتهم ومنتهاهم فيتلذذون ببخاطبة الله لهم ومصافحتهم ونظرهم اليه . ويتمتعون بمجامعة الحور العين ومناكحة الابكار على الارائك متكئين . يسعى عليهم الولدان المخلدون بأنصاف الطعام والشراب والثمار ، التنبيه ص ٩٣ — ٩٤ ، وعند الروحانية ، يقلب حب الله على قلوبهم وأهوائهم وأرادتهم حتى يكون حبه اغلب الاشياء عليهم . فاذا حدث ذلك كانوا عنده بهذه المنزلة ووقعت عليهم الخلعة من الله فجعل لهم السرقة والزنا وشرب الخمر والفواحش كلها على وجه الخلعة التى بينهم وبين الله لا على وجه الحلال ولكن على وجه الخلعة كما يحل للخليل الاخذ من مال خليفه بغير اذنه . منهم رباح وكليب ، التنبيه ص ٩٤ ، ينبغى للعباد ان يدخلوا في مضمار الميدان حتى يبلغوا الى غاية السبقة من تضمير أنفسهم وحملها على المكروه فاذا بلغت الغاية أعطى نفسه كل ما تشتهى وتتمنى وان اكل الطيبات كاكل الاراذلة من الاطعمة وكان الصبر والخبيص عنده بمنزلة ، وكان العسل والخل عنده بمنزلة ، فاذا كان كذلك فقد بلغ غاية السبقة ويسقط عنه تضمير الميدان واتبع نفسه ما اشتتهت ومنهم ابن حيان ، التنبيه ص ٩٤ — ٩٥ .

(١١٠) ترى المزدكية (الزنادقة) ان الله خلق الدنيا خلقا واحدا وخلق لها خلقا واحدا وهم آدم وله ان يأكل من طعامها ويشرب من شرابها ويلتذ بلذائذها وينكح نساءها . فلما مات آدم جعلها ميراثا بين ولده بالسوية ليس لاحد فضل في مال ولا اهل . فمن قدر على ما في أيدي الناس وتناول نساءهم بسرعة أو خيانة أو مكر أو خلافة أو بمعنى من المعانى فهو له مباح سائغ وفضول ما في أيدي ذوى الفضل محرم عليهم حتى يصير بالسوية بين العباد سواء . وسموا مزدكية لانه ظهر في زمان الاكاسرة رجل يقال له ، زدك ، التنبيه ص ٩٢ .

وعلى عكس اباحة كل شيء ياتى تحريم كل شيء ، وكلاهما واحد .
تحليل المحرمات او تحريم المحلات نكايه فى القانون ، فى واضعيه او
القائمين عليه . وقد ينتقل الامر من الاباحة الى التحريم او من التحريم
الى الاباحة فى جدل دائرى يعبر عن الرغبة فى كسر القانون والتحرر
منه . فالحلال المطلق والحرام المطلق كلاهما بديلان يتناوبان ولا وسط
بينهما . البعد عن الدنيا من أجل الاقبال عليها ، والاقبال على الدنيا
من أجل البعد عنها ، والطرفان يلتقيان . هل التمتع بالدنيا تعويض
عن فقدانها ولا حيلة للمقهور الا الانغماس فى اللذات ، الخمر والنساء ؟
هل الزهد فى الدنيا تعويض عن الهزيمة فيها ، وترك ارادى لما حرم
منه بغية الحصول على اعظم منها فى النهاية ؟ واذا ما تكالبت السلطة
على الدنيا فان المعارضة تتركها لهم ، واذا ما قمعت بمثل القهر فيها
فان مجتمع الاضطهاد يقلبها عليهم تعبيرا عن القدرة على الصمود
والتحكم فى الارادة ، وترفعها على الخصوم (١١١) . ويظهر جدل التحليل
والتحريم فى قوانين الطعام . فكل ما تحلله السلطة تحرمه المعارضة ، وكل
ما تحرمه السلطة تحلله المعارضة . والتبايز فى قوانين الطعام اثبات
للخصوصية وتمايز عن الجماعة كما هو الحال عند اليهود . ويتداخل
المقدس مع الدنيوى ، ويتحول الطعام الى محرم او مقدس اذا ما ارتبط

(١١١) عند العبدكية « الزنادقة » الدنيا كلها حرام ، لا يحل الاخذ
منها الا القوت من حيث ذهب أئمة العدل ، ولا تحل الدنيا الا بإمام عادل
والافهى حرام ، ومعاملة أهلها حرام . فحل لك أن تأخذ من القوت من
الحرام من حيث كان ، التنبيه ص ٩٣ ، أن ترك الدنيا واشتغال للقلوب
تعظيم للدنيا ومحبة لها ولما عظمت الدنيا عندهم تركوا طيب طعامها
ولذيذ شرابها . وكان من اهانتها مؤاتاة الشهوات عن اعتراضها حتى
لا يشتغل القلب بذكرها ويعظم عنده ما ترك منها ، ومنهم رباح وكليب ،
التنبيه ص ٩٥ ، الزهد فى الدنيا زهد فى الحرام والحلال مباح من أطيب
الطعام وغرائب الالوان وكفاية الخدم ولين الرياش وسعة المنازل ووطاة
المهاد ، وتشبيد القصور ، وكفاية الحاجات ، وترك الطبقات ، وقطن
الوطن . والأغنياء أفضل منزلة عند الله من الفقراء لما أعطوا من فضل
أموالهم وغضول من نوائب حقوقهم ، وأدركوا مفتى رغباتهم ! التنبيه
ص ٩٥ .

بشخص الامام الشهيد امعانا في الاغلاق وتعذيب الذات والتشدد في محاسبة النفس اذا ما استحال تغيير الواقع او استعدادا لمرحلة قادمة . وبينما يحرم البعض الماء بفلاة من الارض لو وقعت فيه قطرة خمر ، يحلل البعض الآخر الخمر نبيذ التمر لان علة السكر غائبة فيه ، الضد يولد الضد ، اما تحريم الخمر كله في الجرار او تحريم قطرة منه من مياه البحار ! يؤدي التطرف الى عدم السوية في العالم والانتقال من طرف الى طرف ، والضدان يجتمعان ، اليأس من العالم او احتضانه ، الابتعاد عنه رغبة في التطهر منه او الاغتراف منه والاتحاد به (١١٢) . الحلال والحرام اذن في النهاية موقف اجتماعي صرف ، قانون لتثبيت النظام الاجتماعي او زعزعته ، مجرد وظيفة اجتماعية طبقا لغاية الجماعة .

د — ايقاف الحدود . بعد اباحة المحرمات تسقط الحدود بالتبعية .

(١١٢) بينها حلل أبو عفار وبعض المعتزلة شحم الخنزير ودماغه ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ ، ج ٥ ص ٣٩ ، الملل ج ٢ ص ١٠٨ ، فقد حرمت الخطابية صيد البحر الذي احله الله ما لم يكن عليه قشر واتبعوا في ذلك اليهود . كما حرمت الاباضية بالاندلس طعام اهل الكتاب واكل قضيب التيس والثور والكبش واكل السمك حتى يذبح ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، وحرّم أحمد بن ادريس بن علي بن أبي طالب أكل شيء من الثمار بل أصله ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ ، وحرّم عبد الواحد بن يزيد أكل الثوم والبصل لانه حرام على الانسان أن يقرب المسجد إذ أكلها ، مقالات ج ١ ص ٣١٨ ، الاصول ص ٣٣٩ ، كما حرم البعض (أكرم) أكل الكرنب لان به دم الحسين ! الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، عند الصوفية البهيسية لو وقعت قطرة خمر في جب ماء بفلاة من الارض فان كان من خطر على ذلك الجب فشرّب منه وهو لا يدري ما وقع فيه كافر بالله الا أن الله يوفق المؤمنين لاجتنابه ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، ويحلل بعض الاباضية الاشارة التي يسكر كثيرها ، مقالات ج ١ ص ١٧٥ ، واما اهل السنة فلا تحرم نبيذ التمر ، النسفية ص ١٤٧ ، وهو أن ينبذ ثمر وزبيب في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه القرع كما للفقاع ، نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت في الجرار أو في الفخور ثم نسخ فعلم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافا للروافض . أما إذا اشتد فصار مسكرا فهو حرام قليله وكثيره ، التفتازاني ص ١٤٧ ، حرم بعض الرافضة صيد البحر الذي احله الله ما لم يكن عليه قشر كاليهود ، التنبيه ص ١٦٣ .

م ٧ — الايمان والعمل — الامامة

فأحد عذاب على معصية ، والمعاصي نفسها لم يعد لها وجود — واسقاط الحدود تمنى التحرر من قيد السلطة وشرع مجتمع القهر كمقدمة للتحرر السياسي ، يستقل حد شارب الخمر حتى ينسى أزمته ويتجاوز هزيمته ويقاوم عقاب القهر باستقاط قانونه وعدم تطبيقه بالرغم من الاتيان بالانفعال التي تقع تحت طائلة القانون ، خاصة ولو كان القانون نفسه نقطة ضعف في فقه السلطة الذي لم تجتمع عليه المدارس الفقهية وما زال موضوع خلاف . والعجيب ان التشدد السياسي مع السلطة يؤدي الى لين اخلاقي مع النفس ، وكأن الكفر بالعالم يولد طبيعيا ايمانا بالذات (١١٣) كما يسقط حد الرجم رفضا لتقييد حرية الانسان الجنسية مرتين ، مرة بينه وبين نفسه ، ومرة بينه وبين الامام المقتضب المطبق للحد . والكبت السياسي يولد حرية جنسية . فالضغط من الخارج الى الداخل يتحول الى تحرر الداخل الى الداخل . اما الامام العادل فله الحق في تطبيق الحد . فهو القادر على التمييز بين الايمان

(١١٣) عند الخوارج اذا سكر الانسان فلا حد عليه . يشهد بعضهم على بعض في ذلك بالشرك وكفروا من خالفهم ، التنبيه ص ١٨٠ ، كما تنكر النجدات حد الخمر وخالفهم اهل السنة لذلك ، الفرق ص ٨٩ ، ص ٣٢٧ ، وعند البهيسية كل شراب حلال الاصل عن سكر من كل ما كان منه السكر . من ترك الصلاة والשתم لله ليس فيه حد ولا كفر ما دام في سكره ، الملل ج ٢ ص ٤٢ ، السكر كفر اذا كان معه غيره من ترك الصلاة وغيره ، الفرق ص ١٠٩ ، كل ما ليس فيه حد يرفع الى الامام مغفور . اذا كان السكر من شراب حلال فلا مؤاخذه ، الملل ج ٥ ص ٤١ — ٤٢ ، الموافق ص ٤٢٤ ، اذا سكر فلا حد عليه ، التنبيه ص ١٨٠ ، واما ابو هاشم فبيع افراطه في الوعيد كان مصرا على شرب الخمر وقيل انه مات في سكره ، الفرق ص ١٩١ ، وعند النظام ان اجماع الصحابة على حد شارب الخمر خطأ اذ المعتبر في الحد النص والتوقيف ، الملل ج ١ ص ٨٩ — ٩٠ ، وكذلك عند جعفر بن البشر اجماع الصحابة على ضرب شارب الخمر حد وقع خطأ لانهم اجمعوا عليه برأيهم فشارك ببدعته نجدات الخوارج في انكارها حد الخمر . وقد اجمع الفقهاء على تكفير من انكر الخمر . انما الخلاف في حد شارب النبيذ اذا لم يسكر منه . فلما اذا سكر منه فعليه الحد عند فريق من اهل الراي والحديث ، الفرق ص ١٦٨ ، الانتصار ص ٨٢ .

والكفر . وهو المدافع عن الشرعية والمنصب لها . يطبق الحد من السلطة الشرعية ويوقف من السلطة اللاشرعية ، حاكمية الله في مواجهة حاكمية البشر (١١٤) . وقد يقام حد القذف على قاذف المحصنات من النساء ولا يقام على قاذف الرجل المحصن فالقذف الاول أشد وأقصى من الثانى ، المرأة عورة أكثر من الرجل وهو ما يميز رؤية المجتمع المخلق (١١٥) . وعلى الضد من ذلك يقام حد السرقة فى الكثير وفى القليل ، فى الحرز وفى غير الحرز كوسيلة لاحكام الانضباط فى المجتمع المخلق (١١٦) . يقابل اذن مجتمع الاضطهاد السرى مجتمع الغلبة بالتسيب الخلقى وقد يقابل مجتمع الاضطهاد العلنى مجتمع الغلبة بالانضباط الاجتماعى (١١٧) . وأخيرا لا ترد الامانات الى أهلها بل تخفى الامانة نفلرا لعدم ولاء مجتمع الاضطهاد

(١١٤) أنكرت الازارقة حد الرجم ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، والصفريه لم تسقط الرجم ، الملل ج ٢ ص ٥٦ ، ويكفرون الازارقة فى ذلك ، المواقف ص ٤٢٤ ، ويضال أهل السنة الخوارج فى انكارها الرجم ، الفرق ص ٣٢٧ ، ص ٣٤٦ ، عند بعض البهيسية من واقع زنا لم نشهد عليه بالكفر حتى يرفع الى الامام أو الوالى ويحد ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، ووافقهم بعض الصفريه ، مقالات ج ١ ص ١٨٣ — ١٨٤ ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، المواقف ص ٤٢٤ ، وعند الإباضية من زنى أو سرق أقيم عليه الحد ثم استتيب فان تاب والا قتل ، مقالات ج ١ ص ١٧٣ ، الفرق ص ١٠٧ ، الفصل ج ١ ص ٣٠ ، ج ٢ ص ١٠٨ ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، ج ٢ ص ١٠٨ .

(١١٥) لم تقم الازارقة الحد على قاذف الرجل المحصن واقاموه على قاذف المحصنات من النساء ، الفرق ص ٨٤ ، المواقف ص ٤٢٤ ، الفصل ج ٥ ص ٣ ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ .

(١١٦) قطع الخوارج يد السارق فى القليل وفى الكثير ولم يعتبروا فى السرقة نصابا ، الفرق ص ٨٤ ، المواقف ص ٤٢٤ ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، تضليل الخوارج فى قطع يد السارق فى الكثير والقليل من الحرز وغير الحرز ، الفرق ص ٣٢٧ ، ص ٣٤٦ .

(١١٧) جماعة الاضطهاد السرى هم الشيعة والعلنى الخارجى هم الخوارج والعلنى الداخلى هم المعتزلة . وهى الفرق الثلاث التى لكل منها فقه متميز انظر الخاتمة : من الفرقة العقائدية الى الوحدة الوطنية ثلاثا : هل هناك تكفير شرعى على ؟ ٢ — فرق الامة ٣ — فرق المعارضة ٤ — فرقة السلطان .

مجتمع الغلبة . وقد دأبوا لذلك رحمة في الديانات السابقة في الاخلاق اليهودية التي تبين انفسها اخذ كل شيء وفعل كل شيء نسد الآخر فليس عليهم في الامين سبيل (١١٨) .

هـ . **تاويل العبادات** . ماذا لم ننته الاحكام او بسقط التكاليف او تباح المحرمات او موقت الحدود تؤول العبادات والمعاملات بحيث نكون أكثر انساقا مع الظروف النفسية والاضاع الاجتماعية لمجتمع الانحطاد في مواجهة مجتمع الغلبة . التاويل ليس استنباطا موضوعيا لحكم من الآلة بل هو وضع الخاص الانفعالي فيها لايجاد مبرر لها . وهو موقف هوى وليس نموذجا عاما للفعل الانساني كما هو الحال في اسباب النزول . التاويل اذن هو ايجاد الوقائع داخل الآلة حسب الهوى . والهوى ليس فرديا فقط بل هو تعبير عن موقف نفسى اجتماعى سواء لمجتمع الانسطهاد او مجتمع الغلبة . يتجه نحو الاعماق ، ويكشف ابعاد الذهن فيصبح مبررا للوضع النفسى والاجتماعى للمتاويل . وكما تؤول الاحكام الى اشخاص واكوان تؤول الفرائض مثل الطهارة والصلاة والزكاة والحج بين الشدة واللين ، الشدة زيادة في التعصب والتعصب تعذيبا للنفس وتاكيدا لصلابتها في مجتمع مغلق في حاجة الى تماسك داخلى في مواجهة مجتمع القهر ، واللين رفقا مع النفس وتسامحا معها في عالم من القهر والظلم والظلم حتى تستريح النفس وتنعم بحريتها الداخلية ان استحالته ممارسة حريتها في الخارج . فالوضوء قد يكون غير واجب اذا تم بماء مغسوب اسوة بعدم جواز الصلاة في الدار المغسوبة . فالمغسب رؤية تحدد العبادات من خلالها لانه هو البنية النفسية والاجتماعية لمجتمع المضطهد الذى تم اغتصاب السلطة منه في مجتمع الغلبة والقهر . وقد يؤدى تاويل العبادات الى فهم معانيها وعللها ثم تحويل صورها واعادة صياغة اشكالها خاصة في موضوعات سفره جانبية بعد ان بسنعمى التعرض للموضوعات العامة التى اسبجت

(١١٨) استتحت الازارقة خفر الامانة التى امر الله بأدائها وقالوا : قوم مشركون لا ينبغي أن تؤدى الامانة اليهم ، استحلوا خفر الامانة ، مقالات، ج ١ ص ١٦٢ .

حكرا على مجتبع القهر . يتعرض وعى الجماعة المضطهدة الى نقانض الوضوء هل هو النوم مع الحدث أو النوم مضطجعا ؟ المسح بالماء على ظهور الاقدام أو أسفلها ... الخ . ويظهر التشدد في ضرورة الوضوء من قرقرة البطن كما يظهر اللين في الاستحمام في الآبار التي نشرب منها ، أى الشرب من ماء الاستحمام ، وحدة الذات والموضوع كما هو الحال في الترجسية . فماذا ما تم عقل الاحكام يمكن انكار المسح على الخفين باعتبار أن الوسخ في أسفل الخفين وليس في أعلاهما حتى يظهر تعسف احكام مجتبع القهر وشريعة الغلبة (١١٩) . اما بالنسبة للصلاة فانه لا يجوز أيضا الصلاة في الدار المغصوبة لان الفعل الواحد لا يكون طاعة ومعصية في الوقت نفسه ، وتحرير الارض سابق على طاعة الله فيها ، وذلك في مجتبع يعانى من الاغتصاب ، اغتصاب الشرعية والاستيلاء على السلطة ، ولا فرق في ذلك بين العدو الخارجى

(١١٩) عند الجبائى الطهارة غير واجبة . واجابة على سؤال عن الطهارة بماء مغصوبة قياسا على قوله وقول أبيه بأن الصلاة في الارض المغصوبة فاسدة فأجاب بأن الطهارة بالماء المغصوب صحيحة وفرق بينها وبين الصلاة . الفرق ص ١٩٧ ، وعند النظام النوم لا ينقض الطهارة اذا لم يكن معه حدث وليس كالنوم مضطجعا . والخلاف في النوم قاعدا وراكعا وساجدا الذى سماح فيه أبو حنيفة وأوجبه أصحاب الشافعى قياسا ، الفرق ص ١٤٦ ، أما أهل قم الامامية فانهم يمسحون في الوضوء بالماء على ظهور أقدامهم وأسفلها ، التنبيه ص ٣٢ ، وأوجب عبد الواحد بن يزيد وجوب الوضوء من قرقرة البطن ، مقالات ج ١ ص ٣١٨ ، الاصول ص ٣٣٩ ، وبعض أباضية الاندلس يستحيمون وهم على الآبار التي يشربون منها ، الفصل ج ٥ ص ٣ ، اختلفوا في المسح على الخفين . اثبته أكثر أهل الاسلام وأنتكره الروافض والخوارج ، مقالات ج ١ ص ٣٢٣ ، ج ٢ ص ١٤٤ ، ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر ، النسفية ص ١٤٧ ، التفتازانى ص ١٤٧ ويضلل أهل السنة الخوارج في انكارهم ذلك ، الفرق ص ٣٢٧ ، ترك الخطابية المسح على الخفين خلافا للآثر والسنة ، التنبيه ص ١٦٣ .

والعدو الداخلى (١٢٠) . كما يختلف الامر فيها ايضا بين اللين والشدة .
ففى اللين لا تجب اعادة الصلاة على من تركها متعمدا خاصة اذا كان
قد فهم معناها وتحقق بالحكمة منها ووصل الى غايتها . ولماذا الاسراع
والجرى الى الصلاة اذا حان وقتها فيتحول الناس الى هرج ومرج وسباق
وتزاحم ؟ ولماذا المشى الى الصلاة واخنيار المساجد البعيدة سعيًا
فى مزيد من الثواب وكأن الامر تجارة ومكسب ؟ قد تكفى الواجبات دون
النوافل . والحد الأدنى دون الحد الأعلى . يكفى الواجب دون المندوب ،
والامتناع عن المحرم دون المكروه ، أقل القليل من الفرائض لافساح
المجال الى المعارف . وقد يكون اللين من حيث الكم فلا صلاة واجبة
الا ركعة بالغداة وركعة بالعشي أو ركعتان بالغداة وركعتان بالعشي . كما
يمكن الجمع بين صلاتى الظهر والعصر فى أول الزوال والمغرب والعشاء
فى جوف الليل . وفى صلاة المسافر تكبيرتان دون ركوع أو سجود أو
قيام أو قعود أو تشهد أو سلام . وتصح الصلاة فى ثوب كله نجس
على أرض نجسة ومع بدن ظاهر النجاسة اذ يكفى الطهارة من الاحداث
دون الانجاس . والتحرر من نجاسة البدن أسهل من التحرر من نجاسة
المجتمع وشرعه ونظمه التى تقوم على القهر والغلبة . ويكفى دفن الميت
بعد كفنه دون غسله والصلاة عليه . فهما سنتان غير مفروضتين . كما

(١٢٠) اختلفوا فى الصلاة فى الدار المغصوبة على مقاتلين : (أ) أكثر
أهل الكلام هى صلاة ماضية وليس عليها الاعادة (ب) أبو شمر : اعادة
الصلاة لانه أنها يؤديها اذا كانت طاعة لله وكونه فى الدار واعتماده فيها
وحركته وقيامه وقعوده فيها معصية ، ولا تكون صلاة مجزية معصية لله .
وهو أيضاً موقف الجبائى ، مقالات ج ٢ ص ١٢٤ ، وبعد زيارة رئيس
جمهورية مصر العربية فى نوفمبر ١٩٧٧ للقدس حاولت ابراز هذه القضية
فى جريدة « الاهالى » التى يصدرها حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى
فى مصر وأخذ موقف التحريم ابرازا لقضية أولوية تحرير الأرض ، فلسطين ،
قبل الصلاة فى القدس ، فرفض الحزب ، بالرغم من عضويتى فيه ، كما
رفض مجلس تحرير الجريدة بالرغم من كونى أحد أعضائه ، ورفض عرض
القضية بأغلبية الأصوات بما فى ذلك ممثل التيار الدينى المستنير ! انظر
الموضوع فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » الجزء السابع :
اليمن واليسار فى الفكر الدينى ، دار ثابت ، القاهرة ١٩٨٨ .

تجوز الصلاة بلا نية ، يكفى نية الاسلام منذ البداية (١٢١) .

وقد يظهر التشدد والانتقال من الاخف الى الاثقل حرصا على تماسك الجماعة الداخلى ، واخذاً بالشدة دون اللين خاصة فى مجتمع الاقلية المغلق . فتكون الصلاة سبع عشرة مرة او تسع عشرة مرة فى اليوم

(١٢١) عند النظام من ترك الصلاة عامدا لم تجب عليه الاعادة . الانتصار ص ٥١ ، ص ١٣٢ ، الفرق ص ١٤٦ ، ويقال ان النظام استثقل احكام شريعة الاسلام فى مروعتها ولم يجسر على اظهار دفعها ، الفرق ص ١٣٢ ، يحكى ان ثلمة بن الاشرس لما رأى الناس يوم الجمعة يتفادون الى المسجد الجامع لخوفهم فوت الصلاة قال لرفيق له : انظر الى هؤلاء الحمير والبقر ! ثم قال : ماذا صنع ذاك العربى بالناس ! وقال له غلامه يوما : قم صل . فتثاقل فقال له : قد حان الوقت قم صل واسترح . فقال : انا مستريح ان تركتنى ، الفرق ص ١٧٣ — ١٧٤ ، كما حكى عن الجاحظ ان المؤمن رأى ثلمة سكران وقد وقع فى الطين . فقال له : ثلمة ! قال : اى والله ! قال : الا تستحي ؟ قال : لا والله ! قال : عليك لعنة الله ! قال : تترى ثم تترى ! وعند بعض فرق الاباضية ليس على الناس المشى الى الصلاة ، والركوب الى الحج ، ولا شئ من اسباب الطاعات التى يتوصل بها الى اداء الواجب . وانما يجب عليهم فعل الطاعات الواجبة باعيانها دون اسبابها الموصلة اليها ، الفرق ص ١٠٧ ، وعند ابى اسماعيل البطحى من الخوارج لا صلاة واجبة الا ركعة واحدة بالفداء ، وركعة بالعشى ، الفصل ح ٥ ص ٣٠ ، وعند البدعية من الازارقة ، الصلاة ركعتان بالفداء وركعتان بالعشى ، مقالات ج ١ ص ١١٩ ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ ، اما اهل قم الامامية فانهم يجمعون بين الظهر والعصر فى اول الزوال ، وبين المغرب والعشاء فى جوف الليل آخر وقت المغرب . ويصلون صلاة الفجر بين طلوع الفجر الاول الذى يسمى ذنب السرحان ، التنبيه ص ٣٢ ، وعند محمد بن كرام صلاة المسافر تكبيرتان من غير ركوع ولا سجود ولا قيام ولا قعود ولا تشهد ولا سلام . كما تصح الصلاة فى ثوب كله نجس على ارض نجسة ومع بدن ظاهر النجاسة والطهارة عن الاحداث دون الانجاس . كما أن غسل الميت والصلاة عليه سنتان غير مفروضتين . وانما الواجب كفته ودفنه فقط . كما تصح الصلاة المفروضة بلا نية . تكفى نية الاسلام ابتداء ، الفرق ص ٣٢٣ — ٣٢٤ .

والليلة . وأقل صلاة خمس عشرة ركعة ! وقد تكون الصلاة خمسين مرة كل يوم وليلة وفي كل مرة خمس عشر ركعة كذلك (١٢٢) . فالنقيض يولد النقيض ، والضد يحيل الى الضد ، وكان القهر يأخذ صورتين : الاولى اللين والتخفف مع النفس ، اذ يكفى قهر المجتمع ، والثانية الشدة والتصلب ، تقوية للنفس لمقاومة قهر المجتمع (١٢٣) . وقد تؤول الشريعة تأويلا عقليا باردا وكان الامر مجرد حساب ما دام العقل قابرا على فهم عللها واستنباط احكامها حتى لا يتحكم احد في السلوك بالنقل اعتمادا على السلطة بعد الكفر بكل سلطة . وفي هذه الحالة قد تكون الصلاة صحيحة في اولها باطلة في آخرها . تكون صحيحة اذا كانت موصولة وباطلة اذا كانت مقطوعة (١٢٤) . هذان التياران اللين والشدة في باقى الاركان ، الزكاة والصوم والحج . فتكفى نية الاسلام في الصوم والحج دون نيات خاصة في كل فعل . ويكفى الحج دون وقوف أو طواف أو سعى (١٢٥) . ولكن تظل القضية الكبرى هي : هل تجوز الصلاة خلف

(١٢٢) عند المنصورية الصلاة المفروضة تسع عشرة صلاة في اليوم والليلة ، في كل صلاة خمس عشرة ركعة الفصل ج ٥ ص ٢٨ ، وقالت الشيعة بالحلول وسقوط الشرائع . وتلاعب آخرون فأوجبوا خمسين صلاة في كل يوم وليلة . وأوجب آخرون سبع عشرة صلاة في كل صلاة خمس عشرة ركعة (هو عبد الله بن عمرو بن الحرث الكندى قبل أن يصير خارجيا) ، الملل ج ٢ ص ١٠٩ .

(١٢٣) اللين هو موقف الشيعة عادة والشدة هو موقف الخوارج .

(١٢٤) هذا هو موقف الفوطى وقوله بالمقطوع والموصول . فلو أن رجلا أسبغ الوضوء ، وافتتح الصلاة متقربا بها الى الله ، عازما على انبائها ثم قرأ فركع فسجد مخلصا لله في ذلك كله غير أنه قطعها من آخرها فهي طاعة من اولها معصية من آخرها نهاه الله عنها وحرّمها عليه وليس له سبيل قبول ، الفرق ص ١٦٣ ، الانتصار ص ٥٩ — ٦٠ .

(١٢٥) عند محمد بن كرام يصح الصوم المفروض والحج المفروض بلا نية وتكفى نية الاسلام ابتداء ، الفرق ص ٢٢٣ — ٢٢٤ ، وعند بعض المعتزلة ، في الحج الوقوف والطواف والسعى غير واجب لجواز الركوب . ويتساءل اهل السنة : هل يلزم من ذلك ألا تكون الزكاة واجبة ولا الكفارة والنذور وقضاء الديون لان وكيله ينوب عنه ؟ ليس هذا رفعا لاحكام الشريعة ؟ الفرق ص ١٩٧ ، أما أباضية الاندلس فانها توجب القضاء على من صام نهارا في رمضان فاحتلم ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ .

الفاسق ؟ وهنا يظهر التياران نفسيهما ، تيار اللين الذى يجوز ذلك ،
وتيار الشدة الذى يحرمه . وكل نيار فى الحقيقة موقف سياسى .
فالجواز انما يعنى قبول شرعية الامام الظالم القاهر وبالتالي جواز
الطاعة له ، فى حين أن التحريم انما هو رفض لهذه الشرعية ورفض
لطاعة الامام الظالم . لذلك قالت فرقة السلطة بالجواز بينما قالت
فرق المعارضة بالتحريم . وقد تتم الصلاة خلف الامام الفاسق تقية
ولكن لا عن ائتناع . وفى هذه الحالة تجب اعادة الصلاة حتى تصح
خلف الامام العادل . ونظرا لاهمية امامة الصلاة فاذا جازت الصلاة
خلف الامام الفاسق فانها لا تجوز فى صلاتى الجمعة والعديد نظرا لان
خطبنى الجمعة والعديد ركنان من اركان الصلاة . فالفسق فى العمل
لا بد وان يظهر فى القول . وهنا تضعيع الامامة باعتبارها نصحا وقيادة
للإمامة (١٢٦) . وقد يصل الامر الى ايقاف صلاة الجمعة حتى يظهر

(١٢٦) كل الصحابة والفقهاء والتابعين وجهور اصحاب الحديث
جوزوا الصلاة خلف الفاسق ، الجمعة وغيرها ، الفصل ج ٥ ص ١٦ —
١٨ ، اوجب اهل السنة وجوب عقد صلاة الجمعة وكفروا بالخوارج
والروافض ، ومن قال لا الجمعة اليوم حتى يظهر امامهم الذين ينتظرونه ،
الفرق ص ٣٤٥ ، صلاة العيد والجمعة والجماعة خلف كل امام بر وفاجر ،
مقالات ج ١ ص ٣٢٣ ، وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر ، النسفية ص
١٤٦ ، التفتازانى ص ١٤٦ ، الصلاة على كل من مات من اهل القبلة
برهم وفاجرهم وموارثتهم ، مقالات ج ١ ص ٣٢٤ وعند بعض المعتزلة
الصلاة جائزة خلف البر والفاجر وليس عليه الاعادة ، وقد اوجب اصحاب
الشافعى ومالك وداود واحمد بن حنبل واسحق بن راهوية اعادة صلاة
من صلى خلف القدرى والخوارج والروافض ، وكل مبتدع تنافى بدعته
التوحيد . وروى هشام بن عبد الله عن محمد بن الحسن أن من صلى
خلف من يقول بخلق القرآن يعيد الصلاة . وقال أبو يوسف القاسمى فى
المعتزلة انهم زنادقة ، وكل من لا يجوز الصلاة خلفه لا تجوز الصلاة
عليه اذا مات ، مقالات ج ٢ ص ١٢٤ — ١٢٥ ، وعند الشبراخية الصفرية
تجوز الصلاة خلف من تعرف ومن لا تعرف ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ ، أما
عند جمهور الروافض فلا تجوز الصلاة خلف الفاسقين وانما الروافض
وجهور المعتزلة وبعض اهل السنة لا تجوز الصلاة الا خلف الفاضل ،
الفصل ج ٥ ص ١٦ — ١٨ ، وعند أكثر المعتزلة لا تجوز صلاة ائيد ولا آية
صلاة خلف الفاجر والا الاعادة ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ .

الامام العادل . وبالتالي تتحول امامة الصلاة وجواز الصلاة خلف
الامام الفاسق الى رمز للحراع السياسى بين الخصوم السياسيين . كل
فرقة تفسق خصمها وتحرم الصلاة خلفه او تقول بضرورة الاعادة .
ولا يوجد فاسق مطلق تتفق عليه الفرق جميعا (١٢٧) ، وما يقال فى
الصلاة يقال فى باقى الاحكام مثل الزكاة والحج والجهاد لانها من الاقضية
والحدود (١٢٨) .

و — **تفجير المعاملات** . ولا يكفى تأويل العمل الفردى اى العبادات
بل يتم التأويل ايضا للعمل الجماعى اى المعاملات . لماذا كانت العبادات
اعمالا فردية مركزة غايتها الحصول على مضمونها فانها يمكن أن تتحقق
للانسان بعدة افعال اخرى فى المعاملات ولكن على نحو اطول . يشمل العمل
اذن الفردى والجماعى ، العبادات والمعاملات . وهى تفرقة تقوم على
تصور للانسان وكأنه يعيش بين عالمين فى وقت واحد ، العالم العلوى
وعالم الآخرين ، العالم المجرد وعالم الناس ، مرة فى خط عمودى
واخرى فى خط دائرى ، مرة فى بعد راسى واخرى فى بعد افقى .
وتتراوح المعاملات بين الاحوال الشخصية اى علاقات الزواج والطلاق
والعلاقات المالية اى قسمة الاموال وتوزيعها والعلاقات الاجتماعية
اى الولاية والمداوة ابتداء من الشهادة الفردية حتى علاقات الحرب
واسباب القتال . والمعاملات الشخصية هى لب المعاملات والذى تتحد
فيه علاقة الفرد بالآخر ، الرجل بالمرأة من اجل تكوين البذرة الاولى

(١٢٧) وقد اوجب اصحاب الشافعى ومالك وداود واحمد بن حنبل
واسحق بن راهويه اعادة صلاة من صلى خلف القدرى والخوارج
والروافض ، وكل مبتدع تنافى بدعته التوحيد . وروى هشام بن عبيد الله
عن محمد بن الحسن أن من صلى خلف من يقول بخلق القرآن يعيد
الصلاة . وقال ابو يوسف القاضى فى المعتزلة انهم زنادقة ، وكل من
لا يجوز الصلاة خلفه لا تجوز الصلاة عليه اذا مات ، الاصول ص ٣٤٢ .

(١٢٨) الصلاة خلف الفاسق والجهاد معه والحج ودفع الزكاة اليه
ونفاذ احكامه من الاقضية والحدود ، الفصل ج ٥ ص ١٦ — ١٨ .

للجماعة وهى الاسرة التى فيها يتكون الاطفال والنسب تكون مركز الاسرة الكبيرة وهى القبيلة . والقضية الكبرى هى : هل يجوز نكاح المسلم لمسلم آخر ليس من المذهب نفسه اى الفرقة ؟ فلم تعد الفرقة وحدها سببا فى السؤال حول شرعية اقامة الصلاة بل ايضا حول شرعية الزواج . فالمجتمع المخلق يحرص على تقوية بنيته الداخلية والعلاقات الوثيقة بين اعضائه . يحرم زواج المؤمنة من مسلم آخر ينتسب الى المجتمع المفتوح ، وهو مجتمع الغلبة والقهر حتى لا يتميع النظام ويظل التضاد قائما بين المجتمعين . فالاتفاق العقائدى وليس الاتفاق فى الدم والنسب هو اساس القرابة . فى حين أن مجتمع القهر والغلبة يبيع زواج المسلمة من المسلم بصرف النظر عن الاتفاق او الاختلاف العقائدى لما كان هو المجتمع الاقوى ولا يخشى من انفتاحه على الآخرين . بل ان من صالحه التزاوج والتصاهر بينه وبين الفرق المعارضة حتى يخرقها فتتكسر المعارضة وتقوى روابط النسب والمصاهرة . وعلى أقصى تقدير ، يمكن للمؤمنة الزواج من مسلم مخالف فى المذهب فى دار التقية وحدها وليس فى دار الاعلان حماية لمجتمع الاضطهاد حتى تقوى شوكته فيحافظ على التضاد فى النسب (١٢٩) . وعندما يستحكم العناد ، يتحول نظام

(١٢٩) عند المعبدية الخوارج لا يجوز نكاح كل امرأة تخالف الدين ، الاعتقادات ص ٥ ، وقد اباح الضحاكية نكاح المسلمة من كفار قومهم فى دار التقية فلما فى دار حكمهم فلا يستحلون ذلك . وقوم توقفوا وقالوا ان ماتت لم تصل عليها ولم نأخذ ميراثها لاننا لا ندرى ما حالها ، الفرق ص ٢٠٨ ، مقالات ج ١ ص ١٧١ ، الملل ج ٢ ص ٥٦ ، ومن الضحاكية من توقف ولم يتبرأ من فعله . وقالوا الا نعطي هذه المرأة المتزوجة من كفار قومنا شيئا من حقوق المسلمين ، ولا نصلى عليها اذا ماتت . ومنهم من توقف ولم يتبرأ من فعله . وقالوا لا نعطي هذه المرأة المتزوجة من أصحاب عبد الجبار بن سليمان تبرأوا منها من كفار قومهم ، مقالات ج ٢ ص ١٧٦ ، أما النجرائية الخوارج فقد افترقوا فى امرأة هاجرت الى بعض خوارجهم فتزوجت رجلا فى الهجرة بالبصرة ثم استخفت فتزوجت رجلا من أصحابها سرا ثم ظهر عليها زوجها الاول من قومها فتبرأ منها بعضهم وتولاها بعضهم ، وكفروا من خالفهم بعضهم بعضا ، التنبيه ص ١٧٩ ،

الترابة الى سلاح - يادى - كل فرقة تحمى عقيدتها كأساس لوحدة مجتمعها ونحريم الزواج من "فرقة الانسرى اى الجماعة السياسية المعارضة" . بل وبقرهم مجتمع التهر والغلبة باشهار هذا السلاح لحصار جماعات المعارضة ورفضهم ونفعهم خارج المجتمع كمنبوذين أو خوارح بلبه (١٣٠) . ولا يندأبق ذلك على الزواج وحده بل أيضا على كل الذبائح والورانة والد سلاة وسائر الحقوق المدنية . ويتعدى ذلك الى موالاة الاممال وبيع الدماء وتزويج الصغار وضرورة الشهود والعقود أو عدم ضرورتها (١٣١) . وكبف يمكن اثبات شهود وعقود والشهود شهود

أما هارون النسيب من الخوارج فقد جوز تزويج نساء مخالفه مثل أهل الكتاب ، مقالات ج ١ ص ١٨٧ ، وعند الاخنسية يجوز تزويج النساء فى نصبة الحرب وغير نصبة الحرب ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ ، وعند جمهور الخوارج مخالفوهم من أهل الصلاة كفار وليسوا بمشركين ، حلال مناكلتهم وموارثتهم وغنيمة أموالهم حلال . مقالات ج ١ ص ١٧١ ، وعند أهل السنة يجوز تزويج المسلمات من مشركى قومهم ، المواقف ص ٤٢٦ .

(١٣٠) فى انكحة أهل الاهواء وذبائحهم وموارثهم . عند الاصحاب لا تحل ذبائحهم فالمسألة بالمثل . أكثر المعتزلة مع الازارقة من الخوارج يحرمون ذبائح أهل السنة بناء أيضا على أن المعاملة بالمثل . عند الاصحاب لا يجوز تزويج المرأة المسلمة من واحد منهم والا فالنكاح مفسوخ . وان لم تعلم المرأة ببذعة زوجها حتى وطأها فعليها العدة ، ولها مهر المثل بالوطء دون المهر المسبى . والمرأة منهم أن اعتقدت اعتقادهم حرم نكاحها ، وان لم تعتقد اعتقادهم لم يحرم نكاحها لأنها مسلمة بحكم دار الاسلام . وهناك قوم من عوام الكرامية لا يعرفون من الجسم الا اسمه ولا يعرفون أن خواصهم يقولون بحدوث الحوادث فى ذات البارى فهؤلاء لا يحل نكاحهم وذبائحهم والصلاة عليهم ، الاصول ص ٣٤٠ — ٣٤١ .

(١٣١) خالفت البيهسية الخوارج فى النكاح بغير شهود وقالوا تنكح بشهادة الكرام الكاتبين ، التنبيه ص ١٣٠ وعند الخطابية التزويج بلا ولى ولا شهود ولا صدق . الله وليها والملائكة شهودها والاسلام صداقها ، التنبيه ص ١٦٣ . وعند جعفر بن مبشر لو بعث رجل الى امرأة يخطبها ليتزوجها فجاءته ووثب عليها من غير عقد لا حد عليها لأنها جاءت للنكاح وأوجب عليه الحد لأنه قصد الزنا ، الفرق ص ١٦٨ — ١٦٩ ، الانتصار ص ٨٨ — ٩٠ ، واختلقت الفقهاء فيمن أكره امرأة على الزنا : منهم من

زور والعقود عقود قهر وغلبة ؟ تكفى لذلك شهادة الكرام الكاتبين الذين لا يشهدون الزور مثل شهود كل عصر ، وتكفى عقود القلب والنية التى لا قهر فيها ولا غلبة . التزويج بلا ولى فأولى قدس خان الامانة ، وبلا شهود فقد شهدوا زورا وبلا صدق فما أكثر الرشوة . واذا ما تم بيع اماء المخالفين فان ذلك يكون نكابة فيهم واذا عافا لهم ونوعا من الحرب عليهم . واذا سببت نساء المخالفين فان ذلك نوع من الاذلال لهم واضعافهم والقضاء على شوكتهم . وان تزويج الصغار يكون بمثابة تربية المجتمع الاضطهاد على الشدة منذ البداية واثبات الرجولة المبكرة ورغبة في التكاثر . كل ذلك انما يرجع الى النظرة الى المخالف هل هو كافر ام غير كافر ؟ فلو كان كافرا ظهر الفساد بين مجتمع الاضطهاد ومجتمع الغلبة ، ولو كان مؤمنا نشأت علاقة بين المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح . والواقع ان كل ذلك انما نشأ في واقع اجتماعى معين فرض قوانينه وشرائعه وعبر عن طبيعة الصراع السياسى فيه من خلال فقه الفرق و لاشان له بالعقائد الا من حيث التبرير والشرعية مادام الفقه فقها تينيا ، عبادات ومعاملات . ولا يظهر هنا الخلاف فى الفروع فى فقه مجتمع الغلبة لانه بغير ذى دلالة خلاف جزئى اسرى داخل المجتمع القاهر . انما يظهر الخلاف فى فقه الفرق بين مجتمع الغلبة ومجتمع الاضطهاد .

أوجب لها مهرا وعلى الرجل حدا (الشافعى وفقهاء الحجاز) ، ومنهم من أسقط الحد عن الرجل لاجل وجوب المهر دون سقوط الحد من المطاوعة للزانى كما قال جعفر ، كما اختلفوا فى سبى نساء مخالفينهم وأخذ أموالهم . يجيزه البعض ويحرمه البعض ، مقالات ج ١ ص ١٢٣ - ١٢٤ ، وافتنى رجل من الاباضية يقال له ابراهيم ببيع الاماء من مخالفينهم فبرىء منه ميمون وتوقف فريق ثالث . وافتنى العلماء بان يبيعن وهبتن حلال فى دار التقية . ويستتاب أهل الوقف وميمون ، مقالات ج ١ ص ٧٥ ، وخالف فرقة من الخوارج فى تزويج الصغار ، التنبيه ص ١٧٩ ، وكثرت البهيسة من الخوارج ميمون حين حرم بيع المملوكة فى دار كفار مؤمنا وحين برىء من استحلال ذلك وكفر الواقفة ، مقالات ج ١ ص ١٧٧ - ١٧٨ ، الفرق ص ١٠٨ .

ولا يتعلق الامر فحسب بنظام القراية بل بمؤسسة الزواج كلها . فيجوز الزواج من تسعة حاصل جمع اثنين وثلاثة واربعة كنوع من التحرر من التفسير الاحادى للقانون الذى يعطيه مجتمع الغلبة . وان اباحة تعدد الزوجات الى تسعة انها يكشف عن رغبة فى تفجير الطاقات المكبوتة وهدم شرائع المجتمع والعيش فى عالم من الخيال والمتعة الحسية تعويضاً عن ضياع العالم وخلق مجتمع صغير يحكم الانسان فيه وهو مجتمع النساء ودولته الصغيرة بعد ان غاب منه المجتمع الخارجى والدولة الكبيرة . وفى النهاية ما الفرق بين تعدد الزوجات والاماء والسبايا وما ملكت اليهين ؟ الا يدل ذلك كله على حريات جنسية عامة والفرق فقط بين هذه النظم فى الصيغ التشريعية وليس فى المضمون ، مجرد فرق فى الدرجة وليس فرقا فى النوع ؟ (١٣٢) وقد يتسع الاراء اكثر فاكثر حتى تحليل زواج المتعة . واباحة نكاح المتعة انها يقوم للسبب نفسه ، تفريجا عن الهم ، واغراقا فى الدنيا ، ونسيانا للحق الضائع ، وانغماسا فى شئ بعد ضياع كل شئ . وقد يحل نكاح المتعة بناء على تأويل نص او اجتهاد عقلى وليس كرد فعل نفسى على مجتمع القهر . فهل تقع الممارسة بناء على الجواز النظرى ؟ وقد يأتى رفض نكاح المتعة من مجتمع القهر حتى يظل مجتمع الاضطهاد محكوما بقانون دون التمتع بحرية حتى ولو كانت فى نطاق الجنس . يبدو ان مجتمع الاضطهاد يفرض واقعته على شرعه كما هو الحال عند الجنود القائمين والطلاب المغتربين ، اقرارا لواقع ان لم يكن تقنيننا لشرع (١٣٣) . بل ويصل

(١٣٢) تجيز الكيسانية الامامية نكاح تسعة نسوة ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ .

(١٣٣) تجوز الرافضة نكاح المتعة بالنساء من غير زواج ولا ملك يمين . يطأ المرأة الواحدة فى اليوم مائة رجل من غير استبراء ولا قضاء مدة ، الانتصار ص ٨٨ - ٩٠ ، وتقول الخطابية بنكاح المتعة ، التنبيه ص ١٦٣ ، كما يقول اسماعيل بن عبد الله الرعين من المعتزلة بنكاح المتعة وهذا لا يقدح فى ايمانه وعدالته لو قتاله مجتهدا ، الفصل ج ٥ ص ٤١ ، وقد ضلل اهل السنة من ثبت على حكم خبر اتفاق الفقهاء من فريق

الامر الى نكاح المحارم ، نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات الاخوة وبنات بنى الاخوة . اذ تنتهى جماعات الرفض بالتقوقع على الذات وتكوين جماعة مغلقة تترايط فيما بينها دما وبدنا وبالتالي يحل الزواج من المحارم (١٣٤) . كما يجوز اللواط وتفخيذ الرجال ما دام القصد هو المتعة بصرف النظر عن الجنس ، كصورة للترايط الاجتماعى والتكوين التماسك ، لحما بلحم . والجنس قوة محركة ودافع اجتماعى للتماسك (١٣٥) . ولا يجوز الظهار كناية أو الطلاق كناية . كما لا يجوز التطبيق ثلاثا من أجل التماسك الاجتماعى (١٣٦) .

أما بالنسبة للعلاقات الاقتصادية الاموال والمكاسب والمواريث فان طبيعة مجتمع الاضطهاد تجعله اقرب الى مجتمع العدل والمساواة

الراى والحديث على نسخه كتضليل الرافضة فى المتعة التى قد نسخت اباحتها ، الفرق ص ٣٥٧ ، قال اهل السنة ان الفروج لا تستباح الا بنكاح صحيح أو ملك يمين ، الفرق ص ٣٤٦ .

(١٣٤) تجزى العجاردة والميمونية نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات الاخوة وبنات بنى الاخوة لان الله حرم البنات وبنات الاخوة وبنات الاخوات ، مقالات ج ١ ص ١٦٦ ، وهو نوع من المجوسية ، الفرق ص ٢٤ ، ص ٩٦ ، ص ٢٨١ ، الملل ج ٢ ص ٤٦ ، الاعتقادات ج ٨ ، الاصول ص ٣٣٢ ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ ، ج ٥ ص ٣١ ، المواقف ص ٤٢٥ — ٤٢٦ .

(١٣٥) يجيز ابو غفار احد شيوخ المعتزلة تفخيذ الرجال الذكور ويعتبره حلالا وقد ذكر ذلك ايضا عن ثمامة ، الفقه ج ٥ ص ٣٩ .

(١٣٦) عند النظام الطلاق لا يقع بشيء من الكنايات للطلاق مثل انت خلية أو برية أو حبلك على غاربك أو الحقى بأهلك سواء نوى أم لم ينو . فالنية تجيزه عند الفقهاء . وقوله فى الظهار ان من ظاهر فى امراته بذكر البطن أو الفرج لم يكن مظاهرا ، الفرق ص ١٤٥ — ١٤٦ ، الاصول ص ٣٣٥ ، وعند الخطابية اذا طلق المطلق ثلاثا فلا شيء عليه لانه خالف السنة وهى امراته على حالها ، الفرق ص ١٤٥ — ١٤٦ ، الثلاثة واحدة ، الطلاق واحدة للعدة وهو ظاهر من غير جماع بشاهدين دون غضب وبنية الطلاق وبرضى عنه ، ولا يقع الطلاق لغير عدة ، مقالات ج ٢ ص ١٤٣ .

والملكة العامة والشعب ضد مجتمع القهر الذى يغلب عليه التفاوت فى الدخل والاقتصاد الحر والملكية الفردية والميراث . فالاموال بالتساوى بين الاسياد والعبيد من الزكاة ، أن يعطى السيد العبد أو أن يعطى العبد السيد . وتؤدى الزكاة حتى عما سقى من العيون والانهار الجارية . وتقسم الاموال بين الاغنياء والفقراء حتى لا يوجد فى مجتمع الاضطهاد ذو حاجة ويصل الاحساس بالمساواة الى حد اقتسام ركوب فرس أو لبس عمامة ! وكذلك تعم المساواة فى قسمة الغنائم وتوزيع سهام الصدقات . فمجتمع الاضطهاد اول من يشعر بالظلم الاجتماعى ويحقق المساواة (١٣٧) . لماذا ما ضاع اهل المساواة فان ذلك يرجع الى رغبة كل رئيس فى التكبر والاستكثار أسوة بالحاكم الظالم . فيلعب دور الظالم وهو المظلوم مثل رئيس الفقراء ، ورئيس المظلومين ، ورئيس العسكر ، والكل منهوب من الرئيس الاعظم . وقد أدى التشرنم والتكبر المتبادل الى انكسار جماعة الاضطهاد الى عدة جماعات حتى سهل القضاء عليهما من مجتمع الغلبة . ولا يجوز اجراء بيع أو شراء الا بعد معرفة هل المال حلال أو حرام . كما لا يجوز استعمال أى شئ.

(١٣٧) عند المعبدية من العجاردة الثعلبية الخوارج الزكاة من اموال عبيدهم اذا استغنوا . وأعطاهم من زكاتهم اذا افتقروا ، مقالات ج ١ ص ١٦٧ ، الفرق ص ١٠١ ، المواقف ص ٤٢٦ ، وخالفتم التغلبيية فى الخوارج فى زكاة العبد وميراثه . فعليه الزكاة اذا كان منهم وكان مولاه من قومه وليس لمولاه من ميراثه شئ ثم فارقتهم وكفرت من خلفهم ، القنبيه ص ١٧٩ ، ابا الرشيدية من الثعلبية العجاردة الخوارج فانهم يؤدون عما سقى بالعيون والانهار الجارية نصف العشر ، مقالات ج ١ ص ١٦٨ ، الفرق ص ١٠٢ ، الملل ج ٢ ص ٤٩ ، الاعتقادات ص ٥٠ ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، نعت النجدية على غيرها لتفريق الاموال بين الاغنياء وتحريم ذوى الحاجة ، مقالات ج ١ ص ١٦٤ ، واصاب شبيب من الخوارج اموالا فقسها وبقيت دابة ومنطقة وعمامة فطلب رجل أن يركب هذه الدابة حتى يقسها وقال آخر البس العمامة والمنطقة حتى نقسها ، مقالات ج ١ ص ٢٨٨ ، وعند الثعلبية يجوز أن يصير سهم الصدقة سهما واحدا فى حال النتية ، الملل ج ٢ ص ٤٩ ، وقد تبرأت الراجعة من صالح بن مسرح لانه احتبس من الغنائم فرسا فكان اصحابه يفرعون اذا ارادوا ركوبه ، وبنافسون فى القتال عليه ... مقالات ج ١ ص ١٨٧ — ١٨٨ .

حتى ولو سكين لذبح شاة قبل معرفة هل السكين مفتصة أم غير مفتصة . ولا يجوز التصدق أو الزكاة أو الحج بمال حرام والا بطلت الانفعال (١٣٨) . ولما كان مجتمع القهر والغلبة مجتمعاً تجارياً يقوم على الاقتصاد الحر والنشاط التجارى الخاص فانه يهتم مجتمع الاضطهاد بالتكاسل والتوكل . اما مجتمع الاضطهاد فانه يحرم البيع والشراء في مجتمع كله ظلم وسلب ، وغصب ورشوة . يكفى الانسان قوت يومه . وما زاد يتفضل به غيره . لا يسأل أحد الناس الا مضطراً (١٣٩) . واذا كان مجتمع القهر والغلبة يسمح بالمراث . لانه يسمح بالملكية الفردية فان مجتمع الاضطهاد لا يورث ولا يورث وينفى الملكية الفردية . المراث اذن لا يجوز لانه اخذ اموال بغير حق . الغناء المراث اثبات لتكافؤ الفرص واثبات للمساواة ووضع للعمل كمقياس للجهد وكمصدر وحيد للقيمة والاستحقاق . ومع ذلك يمنع مجتمع الغلبة توريث اهل الاهواء ،

(١٣٨) اختلفوا اذا ذبح بسكين مفتصة هل تكون الذبيحة زكية أم لا ؟ مقالات ج ٢ ص ١٤٣ ، كما اختلفوا فيمن اشترى جارية بمال حرام بعينه هل يكون البيع منتقضا ؟ وان لم يكن بعينه هل يكون البيع منعقدا ؟ مقالات ج ٢ ص ١٤٢ ، واختلفوا فيمن حج أو قضى فرضاً من مال حرام هل يصح الحج أم لا ؟ يصح ويكون المال في ذمته ، مقالات ج ٢ ص ٢٤٣ ، واختلفوا في الهدى والقلائد هل هى حلال أم حرام ؟ التنبيه ص ١٧٩ .

(١٣٩) اختلفوا في المكاسب هل هى جائزة أم لا ؟ (أ) تحريم المكاسب والتجارات ولا يجوز بيع ولا شراء حتى يظهر الامام على الدار ويقسمها لان الاشياء التى فيها لا ملك للناس عليها لفسادها ولكون الغصب والظلم فيها . يسألون الناس ما يكفيهم لقوتهم ؟ وما فضل عن ذلك لا يأخذونه ، لا يسألون الناس هل الناس يملكون شيئاً عندهم ولكنهم اذا نظروا الى أنفسهم سألوا الناس شيئاً واقاموا ما يأخذونه مقام ألبنة للمضطر . وهذا قول طوائف من المعتزلة . ويهتم اهل السنة انصار هذا المذهب بالتكاسل عن التجارات والتواكل وترك الاعمال . (ب) اكثر الناس وهم جمهور اهل السنة يرون المكاسب جائزة والبيع والشراء جائزان الا فى الحرام ، والاشياء على ظاهرها ، والدار دار ايمان ، مقالات ج ٢ ص ١٤١ -- ١٤٢ .

لن ميراثهم بغية حصارهم الاجتماعى وعزلهم السياسى (١٤٠)

ثم تأتى العلاقات الاجتماعية والسياسية العامة التى تحدد رؤية الانسان
نفسه ولعلاقاته بالآخرين . فقد يشهد كل فريق على نفسه بأنه ن
اهل الجنة ومخالفه من اهل النار ، وأنه هو الناجى وخصمه هو
انهالك كما هو الحال فى الاخلاق اليهودية . اذا شهد مجتمع الغلبة ذلك
على نفسه فلانه هو السلطة والشرعية وحامى الايمان والديار . واذا
شهد مجتمع الاضطهاد ذلك على نفسه فلانه مجتمع الحق الضائع
والعدل المهضوم . الاول يقرر واقعا والثانى يعوض بالخيال . وفى هذه
الحالة يجيز مجتمع الاضطهاد شهادة الزور على مخالفيه لانهم اهل زور
وبهتان ، ولا يفل الحديد الا الحديد . ولا تقبل شهادة مخالفيه الا بعد
معرفة كيفية الشهادة وتفسيرها . فلربما يكون الشاهد شاهد زور ليس
فى الواقعة الخاصة بل فى الوقائع العامة لامن حيث هو كائن فردى بل من
حيث هو كائن اجتماعى . وكرد فعل مضاد لم يقبل مجتمع القهر
الغلبة شهادة اهل الاهواء أى فرق المعارضة ، رفضا برفض حتى

(١٤٠) مارس الردار هذا الموقف بالفعل فلم يرث ولم يورث .
وتصدق بما له لما حضرته الوفاة ، ورفض أن يورث . والعجيب اعتذار
الخطاب لذلك بأنه كان فى ماله شبه فدفعه حق المساكين ، الفرق ص
١٦٦ ، لذلك سمى راهب المعتزلة ، الانتصار ص ٦٩ أموال الناس محرمة
عليهم والعجيب اعتبار الخطاب ذلك كذبا على المعتزلة وكأنها تهمة ، الانتصار
ص ١٠٢ ، أما الاصحاب فقد أجمعوا على أن اهل الاهواء لا يرثون ، من
اهل السنة . واختلفوا فى ميراث السنن منهم . فمنهم من قطع التوارث
بمثل الحارث المحاسبى ولم يأخذ من ميراث والده القدرى ، ومنهم من رأى
نورث السنن . فالمسلم يرث الكافر ، والكافر لا يرث المسلم (معاذ بن
جبل) . والسنن يرث المبتدع الضال ما اكتسبه قبل بدعته كما يرث
المسلم المرتد ما اكتسبه قبل رده . ويكون كسبه بعد الردة فينا للمسلمين .
وعند الشافعى مال الزنديق وكل كافر مبدع فينا فيه الخمس . وقال مالك
فى لا خمس فيه ، الاصول ص ٣٤١ .

يزيد حصارهم الاجتماعى وعزلهم عن المجتمع (١٤١) . ثم تتحول الشهادة على النفس ضد الآخر الى ولاية النفس والبراءة من الآخر . فاذا برئت جماعة الاضطهاد من مجتمع القهر والغلبة فانها تتولى اصحاب الحدود من موافقها حرصا على وحدة الجماعة وعذرا لها والا وقعت الجماعة فى التشرذم والتفتت الى ما لا نهائية . وهو ما يحاوله مجتمع القهر والغلبة كذلك من اجل تثبيت ايمان الحكام واقوالهم واخراج افعالهم من اسوا الاحوال او حفاظا على وحدة الامة ايضا وحققا للدعاء فى احسن الاحوال (١٤٢) . وقد تتجاوز العلاقات الاجتماعية من البراءة والولاية الى علاقات الحرب والسلام . وبطبيعة الحال يحدد مجتمع الاضطهاد علاقته بمجتمع الغلبة على اساس من المقاومة والحرب . فاهل الغلبة كفار وليسوا بمشركين نحل غنيمة سلاحهم عند الحرب دون سببهم وقتلهم

(١٤١) اباحت الرافضة تذف المؤمنين والمؤمنات وشهاد الزور وابيهت وكل قاذورة ، ليس لهم شريعة ولا دين ، التنبيه ص ٣٢ ، تشهد الخطابية الزور لموافقيهم ، الفرق ص ٢٤٧ ، وصنف من الخوارج . قطعوا الشهادة على انفسهم ومن واقعههم بانهم من اهل الجنة من غير شرط ولا استدعاء ، مقالات ج ١ ص ١٨٤ ، أما عند البهيسية وهم اصحاب التفسير من الخوارج فمن شهد على المسلمين لم تجز شهادتهم الا بتفسير الشهادة كيف هى . ولو ان اربعة شهدوا على رجل منهم بالزنا لم تجز شهادتهم حتى يشهدوا كيف هو . وهكذا قالوا فى سائر الحدود ، مقالات ج ١ ص ١٨١ — ١٨٢ ، ولكن الاباضية جوزت شهادة مخالفهم على اوليائهم ، وحرروا الاستعراض اذا خرجوا ، وحرروا دماء مخالفهم وحتى يدعوه الى دينهم ، مقالات ج ١ ص ١٧١ — ١٧٢ ، الملل ج ٢ ص ٧٣ ، المواقف ص ٤٢٥ ، وعند المستدركة النجارية اقوال مخالفهم كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله ، المواقف ص ٤٢٨ ، وقد ورد مالك شهادة اهل الاهواء ، كما اشار الشافعى وأبو حنيفة بردها .

(١٤٢) تولى نجدة اصحاب الحدود من موافقيه لعمل الله يعذبهم بذنوبهم فى غير نار جهنم ثم يدخلهم الجنة فالنار ينقلها من خالفه فى دينه ، الفرق ص ٨٩ ، واختلقت الضحاكية فى اصحاب الحدود . فمنهم من برى منهم ومنهم من تولاهم ومنهم من وقف ، مقالات ج ١ ص ١٧٦ ، وعند الحدودية الشكية الخوارج اصحاب الحدود من اصحابهم مسلمون ان سرقوا او زنا او قذفوا ، والقتلى يستغفرون لهم ويتولونهم دون ان يشهدوا لهم بالنجاة لان الله اعلم بسرائرهم فلم يكلفوا الشهادة فسموا اهل الشك وكفروا من خالفهم ، التنبيه ص ٧٩ .

في السر الا من استنقى الشرك ودعا اليه . وقد يباح قتلهم وسبيهم علنا
وسلاحهم غنيمة ولكن مرد اليهم الذهب والفضة فبهم اعداء سلاح ، دارهم
دار اسلام الا معسكر السلطان اى المحاربون منهم (١١٣) . اما مجتمع
الغلبة والقهر فانه يجعل الجهاد مع الاعداء في الخارج هو الاساس
وليبدى في الداخل ما دامت طاعة الداخل لهم واجبة والخروج عليهم بالسيف
حرام شرعاً ، فتنسة تضعف الامة من الداخل وتشققها وبالتالي لا تقوى
على مقاومة الاعداء في الخارج . قد يكون ذلك سوء نية لحصار المعارضة
بالقضاء عليها وقد يكون حسن نية كطريق الى الوحدة الوطنية (١١٤) .

ساسا : مرتكب الكبيرة ،

ان مرنس الاحتمالات السابقة في العلاقات الثنائية او الثلاثية لكل
من المصرة والتصديق والقرار والعمل في مقابل الاحتمال الرابع والاخير
بفسح مسألة الفرق بين الواقع والمثال . فالاحتمالات الاولى واتعة في

(١١٣) عند الخوارج مخالفتهم من اهل الصلاة كفار ليسوا بمشركين ،
حلال غنيمة اموالهم من السلاح والكراع عند الحرب ، حرام ما وراء ذلك
مثل قتلهم وسبيهم في السر الا من دعا الى الشرك في دار التقية ودان به ،
مقالات ج ١ ص ١٧١ ، واجمعت الاباضية على ان مخالفتهم براء من
الشرك والايمان ولكنهم كفار اجازوا شهادتهم وحرموا دماءهم في السر
واستحلوها علانية وصححوا مناكحتهم والتوارث منهم . وهم محاربون
الله ولرسوله ولا يدينون بدين الحق . وقالوا باستحلال بعض اموالهم دون
البيعش . واستحلوا الخيل والسلاح ويردون الذهب والفضة عند الغنيمة ،
الفرق ص ٢٠٣ ، دارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم ، المواقف ص
٢٥٠ ، ولا تتبع الاباضية الاولى في الحرب اذا كان من اهل القبلة وكان
موحدا . ولا يقتلون امراة ولا ذرية ، ويرون قتل المشبهة وسبيهم وغنيمة
اهوالهم ويتبعون توليهم كما فعل ابي بكر باهل الردة ، مقالات ج ١ ص
١٧٥ ، اما الخوارج فبالنسبة لاهل السنة قوم خرجوا من سواد الكوفة
غقتلوا النساء وسبوا الذرية ، وقتلوا الاطفال ، وكفروا الامة ، وأفسدوا
البلاد ، فمنهم اليوم بقايا بسواد الكوفة ، التنبيه ص ٥٢ .

(١١٤) يثبت اهل السنة فرض الجهاد منذ بعث الله نبيه الى آخر
مصابة تقاتل الدجال ، ويرون الدعاء لائمة المسلمين بالسلاح والا يخرجوا
الهم بالسيف اى الا بقاتلوا في الفتنة ، مقالات ج ١ ص ٣٢٣

حين ان الاحتمال الاخير اى وحدة الشعور فى ابعاده الاربعه مثال مهذل الوصول اليه . ويظل التقابل فى الحالات الممكنة الاولى بين النظر الذى يشمل المعرفة والتصديق والعمل الذى يشمل الاقرار والفعل . فاذا ما حدث الفصم بين ايهما والشعور فانه يحدث بين النظر والعمل . بين الداخل والخارج وليس بين بعدى النظر الداخلى . المعرفة والتصديق ، او بين بعدى العمل الخارجى ، الاقرار والفعل . الاىل هو الخصم الرئيسى فى حين ان الثانى خصم فرعى . ولما كان الواقع هو الاساس فان الفصم بين الداخل والخارج هو الاحتمال السائد لدجة ان الايمان قد اطلق على الداخل دون الخارج اى على النظر دون العمل باستثناء لحظات الخيق والشدة وأوقات الغضب والتجرد حيث ياتى العمل مكمل للنظر ، ويبدو النظر فارغا دون العمل ، ويستصرخ الناس العمل ويدعون اليه . وهذه هى مسألة مرتكب الكبيرة التى هى لب موضوع النظر والعمل . هل يمكن ان توجد معرفة وتصديق دون اقرار وفعل ؟ هل يمكن ان يوجد الداخل دون الخارج ؟ هل يكون المؤمن مؤمنا لو كان لديه النظر دون العمل ؟ وهل يمكن ان يكون للانسان عمل دون نظر ؟ هل هذه هى التفرقة المشهورة بين الايمان الحى الذى يطابق فيه الايمان العمل والايمان الميت الذى هو مجرد ايمان لا يتخرج منه عمل لا الايمان القادر والايمان العاجز ، الايمان بالفعل والايمان بالقوة . الايمان السهل والايان النظرى ؟

ولكن ماذا تعنى الكبيرة ؟ تتراوح التعريفات للكبيرة بين : - سرية ، عقائدى دينى اى كل ما دخل فى العقاب وارتبط بالوعيد وله حد وتعريف ، اخلاقى اى كل ما تم عقد العزم على فعله وارتبط بالوعيد وله حد اخلاقى اى كل ما تم عقد العزم عليه دون توبة ، وتعريف اجتماعى اى كل ما ادى الى المناسد ومنع المصالح . الكبيرة هى كل ما دخل فى الوعيد او كل ما تعرض الى عقاب وقابله حد . وهذا التعريف عقائدى خالص لا يبدأ من تحليل الفعل ذاته . ويلحق موضوع النظر والعمل بآسور المعاد . واذا كانت الكبيرة كل معسبة عن عمد وامرار دون ما استغفار او توبة وبالتالي تكون الصغيرة هى الفعل الذى يتم الاستغفار منه

والتوبة منه . وهذا التعريف يجعل الكبيرة ملحقة بنتائجها الاخلاقية في الفرد وليس بنتائجها الفعلية واثرها على الجماعة . لذلك قد تكون الكبيرة هي كل درء للمصالح وجلب للمفاسد . فالافعال ليست فقط دينية شرعية او اخلاقية فردية بل هي افعال اجتماعية تؤثر في حياة الناس اما بدرء المفاسد او بجلب المصالح . ولكن هل الكبيرة والصغيرة اسمان اضافيان ، كل منهما كبيرة او صغيرة بالنسبة للآخرى ؟ وبالتالي هناك سلم للافعال ، اعلاها الكبيرة على الاطلاق وادناها الصغيرة على الاطلاق ، وبالتالي هناك درجات لدرء المفاسد وتحقيق المصالح . ولكن هل هناك كبيرة على الاطلاق وصغيرة على الاطلاق ؟ وهل الكبيرة على الاطلاق فعل نظري مثل الكفر او فعل عملي ؟ وما هي الصغيرة على الاطلاق ؟ (١٤٥) وهل يمكن حد الكبائر والصغائر كما ؟ وما هي الكبائر ؟ هل هي افعال نظرية مثل الكفر والالحاد او عملية مثل القتل والقذف والزنا والسبقة وشرب الخمر والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين ؟ اذا كان الكفر والالحاد افعالا نظرية ترتبط بتصورات الفرد بالنسبة لحقوق الله فان باقى الافعال عملية ترتبط بمعاملات الفرد بالنسبة لحقوق الآخرين . الكبائر اذن هي التعدى على مقاصد الشريعة واصولها وضروراتها مثل الدين والنفس والعقل والعرض والمال . ليست الكبائر

(١٤٥) قيل كل ما كان مفسدته مثل ما سبق (الكبائر التسعة) واكثر ، وقيل ما توعد عليه الشرع بخصوصه ، وقيل كل معصية عن عمد واصرار كبيرة ، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة . وقيل اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما ، كل منهما كبيرة او صغيرة بالنسبة للتي فوقها او تحتها . الكبيرة المطلقة هي الكفر ، شرح التفਤازانى ص ١١٧ — ١١٨ ، وقد اختلفت المرجئة في المعاصي هل هي كبائر ؟ (١) بشر الميرسي ، كل ما عصى الله كبيرة (ب) المعاصي ضربان منها كبائر ومنها صغائر ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ ، ص ٢١٢ ، وعند أبى الهذيل العزم على الكبيرة كبيرة ، وعلى الصغيرة صغيرة وعلى الكفر كفر ، العزم كالاقدام على الفعل ، مقالات ج ١ ص ٣٠٥ ، وقد اختلف المعتزلة فيمن لم يؤد زكاته على مقاتلين (١) هشام الفوطى ، لا يكون مانعا للزكاة الا اذا عزم (ب) من منعها اهل الحاجة لزم الفسق اذا منع خمسة دراهم او عشرة او مائتين ، مقالات ج ١ ص ٣٠٨ .

اذن مجرد افعال فردية خاصة مثل المحافظة على العقل (تحريم شرب الخمر) أو العرض (تحريم الزنا) أو المال (تحريم السرقة والربسا) بل هي الافعال الفردية العامة مثل البر بالوالدين واحترام الآخـ. رين (تحريم القذف) . ويأتى فى القمة الصمود امام الاعداء وعدم الفرار من الزحف (١٤٦) . وليس المهم فى الفعل القليل ذرا للرماد فى الصبون بل الكثرة وعموم البلوى . لذلك هناك حد أدنى للسرقة دون حد أعلى ، فليست السرقة درهما أو درهين بل مليوناً ومليونين ، وملياراً ومليارين . ليست السرقة من الضعيف الذى يطبق عليه الحد بل من الشريف الذى ينبغي الحد على غيره ويتركه على نفسه (١٤٧) . ليس المهم هو طهارة النفس فى القتل وجشعها فى الكثير ، أو طهارة النفس امام الآخر فى العلن وطهرها امام الذات فى السر (١٤٨)

(١٤٦) عن رواية ابن عمر الكبائر تسعة ١ — الشرك بالله ٢ — قتل النفس بغير حق ٣ — قذف المحصنة ٤ — الزنا ٥ — الفرار من الزحف ٦ — السحر ٧ — أكل مال اليتيم ٨ — عقوق الوالدين المسلمين ٩ — الإلحاد فى الإله ، وزاد أبو هريرة : الربا ، والسرقة ، وشرب الخمر ، شرح التفازانى ص ١١٧ — ١١٨ .

(١٤٧) اختلفوا فى سارق درهم فصاعداً على خمسة أقاويل : (أ) جعفر بن بشر ، مرتكب معصية معتمداً فهو فاسق وإن كانت سرقة درهم أو أقل أو أكثر (ب) الجبائى ، من عزم على أن يخون فى درهمين وثلاثين فى الوقت الثانى من حال عزمه فهو خائن فى خمسة (ج) أبو الهذيل ، لا يفسق إلا فى مائتى درهم ، مقالات ج ١ ص ٣٠٧ — ٣٠٨ ، الفرق ص ١٤٤ ، الملل ج ١ ص ٨٨ ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ — ٤٥ ، والموضوع أدخل فى علم الفقه ، أحد العلوم النقلية الخالصة .

(١٤٨) مرتكب الكبيرة فاسق . ثم اختلفوا فى أنه مؤمن (أهل السنة والجماعة) أو كافر (الخوارج) أو منافق (الحسن البصرى) ، شرح الفقه ص ٦٧ ، عند المرجئة صاحب الكبيرة مؤمن ، وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصرى وعمر بن عبيد ليس بمؤمن ولا كافر وإنما يكون منافقاً ، وعند وأصل ليس مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً بل فاسق . وقد أخذ ذلك عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، الشرح ص ١٣٧ — ١٣٨ ، اختلف القائلون بأنها داخلة تحت الإيمان : (أ) الشاذ فى الفاسق لا يخرج من الإيمان وهو سبب ، (ب) الخوارج والمعتزلة نردوا

١ - هل مرتكب الكبيرة مؤمن أو كافر أو فاسق منافق ؟

والحقيقة ان هناك ثلاثة احتمالات : اما ان يكون مرتكب الكبيرة مؤمنا لا يؤثر نقص العمل على النظر في ايمانه شيئا أو كافرا ما دام عمله خرج عن ايمانه أو فاسقا ومنافقا أى مؤمنا على مستوى النظر وكافرا على مستوى العمل وبالتالي فهو ليس مؤمنا ولا كافرا أو هو مؤمن وكافر . وبالتالي تتراوح الحلول الثلاثة بين طرفين ووسط ، بين منقيضين ومحاولة للجمع بينهما . والوسط بين الطرفين ليس بدافع التوفيق ولكنه موقف نظري اصيل نظرا للنقص النظري في الموقفين الاولين . ان الموقف الثالث ليس خروجاً على اجماع الامة . فلم تكن الامة مجمعة على رأى واحد بدليل وجود رأيين متعارضين . كانت الامة منقسمة على نفسها . وبالتالي يكون الرأى الثالث اقرب الى توحيد الامة منه الى موقف الوسط بدافع من التوفيق النظري . ان رفض الرأى الثالث هو رغبة في استمرار الشقاق في الامة وتقاتل الفريقين فيها . وبالتالي فهو رفض سياسى اما من موقف مجتمع الغلبة والقهر الذى يريد اخراج العمل من الايمان حتى لا تحاكم السلطة على افعالها أو من مجتمع الاضطهاد الذى يريد ادخال العمل في الايمان من أجل محاكمة السلطة على افعالها . فاذا كان الرأى الاول يهدف الى حصار المعارضة وجعل افعالها سياسية صرفة لا شأن لها بالايمان فان رأى المعارضة يهدف الى احياء ايمان الناس واستنفار افعالهم كتعبير وحيد عن الايمان حتى تعبىء الامة ضد السلطة الجائرة . الرأى الثالث اذن ليس مجرد حدث تاريخى أو واقعة سجّال بل لها مدلولها النظري والعملى بعيدا عن التوفيق الخارجى والسطحية المتبعة التى تهدف الى ابقاء الوضع القائم أكثر مما تهدف الى تغييره (١٤٩) .

القياس ، الفاسق يخرج من الايمان ثم اختلفوا . فعند المعتزلة يخرج من الايمان ولا يدخل في الكفر ، منزلة بين المنزلتين ، وعند الخوارج يدخل في الكفر ، وهو بعيد ، المعالم ص ١٤٧ .

١٤٩) . في زمن الحسن البصرى وقع هذا البحث بين اهل عصره

١ — هل مرتكب الكبيرة مؤمن ؟ اذا أمكن فصل العمل عن الايمان يكون مرتكب الكبيرة مؤمنا . فالكبيرة لا تخرج الانسان عن الايمان ولا تدخله في الكفر . هو مؤمن بمعرفته وتصديقه وان كان فاسقا بعمله . ويصل الامر الى حد انه لا فرق بين المؤمن بقلبه والمؤمن بعمله . الفسق اذن أو العصيان هو انفصال العمل عن النظر والقيام بفعل معارض للاساس النظرى اما لضعف الوجدان أو لعدم تحول الفكر الى تجربة معاشية واما لان الواقع كان اظفى واقتوى من الموقف الشعورى ، فناق الشعور ببواعث منه قائمة على الهوى أو المصلحة . ويمكن ادخال الزمان والفعل لجعله مؤمنا وفاسقا ، مؤمنا قبل الفعل وفاسقا بعد الفعل ، مؤمنا نظرا وفاسقا عملا وكان الفعل له مراحل ، قبل التحقيق

=
فتمسك جماعة بأن الايمان هو التصديق والمكلف لا يخلو اما ان يكون مصدقا بالله ورسله أو لا يكون . والثانى بالاتفاق كافر . والاول مؤمن ، والمصدق الفاسق يدخل تحت الاول فهو مؤمن مذنب اما يغفر له أو يشفع فيه النبى أو يعذب عذابا منقطعاً . وهؤلاء هم المرجئة والمفضلية . وذهب واصل بن عطاء وعمر بن عبيد الى أن صاحب الكبيرة يخلد في النار للآيات الدالة على تخليد العقوبة لاهل الكبائر . والمؤمن لا يخلد في النار فهو ليس بمؤمن ولا كافر . وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين . واعتزلوا حلقة الحسن ، ولذلك سمو معتزلة ، وهم الوعيدية . واما القائل بأنه مشرك فلانه يعمل عملا لله وعملا لغيره والحسن حكم بنفاقهم ، تلخيص المحصل د ١٧٥ ، وايضا فقد كان الناس قبل حدوث واصل بن عطاء رئيس المعتزلة على مقالتين : منهم خوارج يكفرون مرتكبى الكبائر ، ومنهم اهل استقامة يقولون هو مؤمن بايمانه فاسق بكبيرته . ولم يقل منهم أنه ليس بمؤمن ولا بكافر قبل حدوث واصل بن عطاء حيث اعتزل واصل الامة وخرج عن قولها فسمى معتزليا بمخالفته الاجماع ، فبعد من الاجماع قوله . وما اتفق المسلمون عليه من ان العاصي من اهل القبلة لا يخلو اما ان يكون مؤمنا أو كافرا يقضى ببطلان قوله ، اللمع ص ١٢٣ — ١٢٥ ، الملل د ١ ص ٤٠ ، ص ٧١ — ٧٢ ، المواقب ص ٤١٥ ، اعتقادات ص ٣٩ — ٤٠ ، شرح الفقه ص ٦٣ — ٦٤ ، الفرق ص ١١٧ — ١١٩ ، لذلك سمى الراى الاول مرجئة الامة والثانى وعيدية الخوارج ، الشرح ص ١٣٧ — ١٣٨ .

وبعد التحقيق ، ويتغير الحكم طبقا للمرحلة (١٥٠) . فالعمل يرجأ على الايمان ، قد يتحقق منه وقد لا يتحقق وكان الايمان موجود بذاته لا يحتاج في وجوده الى غيره . لا يأتى الارضاء من الرجاء لانه لا تضر مع الايمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة لان هذا يأس للمؤمن وللکافر معا ،

(١٥٠) هذا هو موقف أهل السنة وأصحاب الحديث وجهود الفقهاء ومذهب « أهل الحق » ! مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق ناقص الايمان . الايمان اسم معتقده وإقراره وعمله الصالح والفسق اسم عمله السيئ إلا أن بين السلف والخلف منهم اختلاف في ترك الصلاة عمدا حتى يخرج وقتها وتارك الصوم وتارك الزكاة والحج وقاتل المسلم عمدا وشارب الخمر ومن سب نبيا ومن رد حديثا . عند عمر ومعاذ وابن مسعود وجباعة من الصحابة وابن المبارك وابن حنبل ، واسحق بن راهويه وسبعة عشر رجلا من الصحابة والتابعين وعبد الله بن الماجشون وابن حبيب الاندلسي أن من ترك الصلاة فرضا عمدا حتى يخرج وقتها فإنه كافر مرتد ، ومثله تارك الحج والزكاة والصيام وقاتل المسلم عمدا . وعند أبي موسى الأشعري وعبد الله بن عمر وأيضا شارب الخمر ، الفصل د ٤ ص ٣ — ٤ ، مذهب أهل الحق ، الفاسق مؤمن والدليل الايمان لغة التصديق . والخطاب الشرعى موجه للمؤمنين والفسقة . وللكل السهم والغنية والذب عنه والدفن والصلاة . ويمكن ألا يسمى عارفا بالله مطيعا له ومصدقا إياه . وكلها تسميات ولبابه الوعيد والخلود . إجماع العلماء على أن الصلوات متميزة عن الايمان فهي طاعات ، الارشاد ص ٣٩٧ — ٣٩٩ ، جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة : لا يكفرون أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكب مثل الزنا والسرقة وغيرها من الكبائر وهم بما معهم مؤمنون وان ارتكبوا الكبائر ، مقالات د ١ ص ٣٢٢ ، وكان أصحاب الرسول يقولون : لا نكفر أحدا من أهل التوحيد بذنب وان عملوا الكبائر ، التنبيه ص ١٥ ، ص ١٧ ، وعند علماء التابعين ، صاحب الكبيرة مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول والكتب المنزلة من الله ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ولكنه فاسق بكبريته وفسقه لا ينفى عنه اسم الايمان والاسلام ، الفرق ص ١١٨ ، لم تكفر أئمة الحديث أصحاب الكبائر ولم يحكموا بتخليدهم في النار خلاف الخوارج والقدرية ، الملل د ٢ ص ٦٨ ، لا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه كما فعلت الخوارج ، الابانة ص ١٠ ، الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخله في الكفر النسفية ص ١١٧ — ١٢٠ ، مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ، المواقف ص ٣٨٩ ، وعند الشافعى لا يخرج الفاسق من الايمان ، المعالم ص ١٤٧ .

وايهام للمؤمن بأنه كذلك دون عمل وإيهام للكافر أنه كذلك حتى ولو كان له عمل . قد يعنى الأرجاء تأجيل الحكم على الإنسان مؤمنا أو كافرا الى يوم القيامة وفي هذه الحالة يكون الأرجاء عكس الوعيدية وعلى النقيض منه . ولكنه يكون احالة لموضوع النظر والعمل الى موضوع المعاد وبالتالي الغاء لمشكلة الفعل ، أى ارتباط النظر بالعمل . ان تأجيل الحكم الى يوم القيامة يعنى عدم التفتيش فى ضمائر الناس . ولكن لا يعنى اثبات الفصل بين النظر والعمل ، بين الايمان والاعمال . ان الأرجاء تعطيل للوعيد وخرق لقانون الاستحقاق (١٥١) . وان حجج الأرجاء يسهل الرد عليها بحجج مقابلة . فإذا كانت الصلاة خارجة عن الايمان فإن العمل الصالح ليس كذلك . وإذا كان من يفسد صلاته لا يفسد ايمانه فإنه يلبس ايمانه بظلم . وإذا كان المؤمن اسما لله وليس فعلا فإنه اسم يكون مقياسا لسلوك الانسان وقدوة له . وإذا كان العمل الصالح

(١٥١) هذا هو موقف المرجئة . الفاسق مع نفسه مؤمن مسلم ايمانه كايهان جبريل وميكائيل والرسول ، القنبية ص ٣٧ ، أرجاء العمل كله عن القول والقصد . لا يضر العبد معصية ولا تنفعه طاعة ، النهاية ص ٤٧٤ — ٤٧٦ ، ولقبوا مرجئة لانهم يرجئون العمل على النية أو لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة . فهم يعطون الرجاء ، المواقف ص ٢٧ ، المذنب مؤمن كامل الايمان وان لم يعمل خيرا قط ولا كف عن شر قط ، الفصل د ٤ ص ٣ — ٤ ، أكثر المرجئة لا يكفرون احدا من المتأولين ولا يكفرون الا من اجتمعت الامة على اكفاره ، مقالات د ١ ص ٢٠٧ ، الفرق ص ٢٠٤ ، الملل د ٢ ص ٦٥ ، النهاية ص ٤٧١ ، اختلفوا فى الأرجاء : هل يجوز ان يقصد الله به ؟ الى فريقين مثبت ومنكر ، مقالات د ٢ ص ١٤٩ ، الأرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة الى القيامة فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار فعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان ، الملل د ٢ ص ٥٨ — ٥٩ ، وعن القونوى فى روايته أن أبسا حنيفة كان يسمى نفسه مرجئا لتأخيره امر صاحب الكبيرة الى مشيئة الله . والأرجاء التأخير . وكان يقول انى لارجو لصاحب الذنب الكبير والصغير وأخاف عليهما وأنا أرجو لصاحب الذنب الصغير وأخاف على صاحب الذنب الكبير ، شرح الفقه ص ٦٤ .

معطونا على الايمان فان العطف بقدر ما يفيد التمايز يفيد الاقتران (١٥٢) .
ان فسق المؤمن فانه لا يسمى فاسقا على الاطلاق كحكم عام ولكن
يطلق عليه هذا الحكم في فعل واحد خاص ويظل الايمان هو الحكم
العام ، القاعدة التي خرقها الاستثناء (١٥٣) . والعجيب هو اخذ هذا

(١٥٢) وتعتمد المرجئة على اربعة شبه : (ا) لو كانت الصلاة من
الايمان لوجب فيها تركها ان يكون تركه (ب) لو كانت الصلاة من الايمان
لكان من فسدت صلاته فسد ايمانه (د) لو كان الايمان هو الواجبات
دون المقبحات كان الله آتيا لها المؤمن من أسائه (د) ان العطف في آية
« ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات » يعنى التمايز .

(١٥٣) ومن المرجئة محمد بن شبيب . فلدنيه ان يرتكبى الكبائر من
اهل الصلاة العارفين بالله ويرسله المقربين به مؤمنون بها معهم من
الايمان فاسقون بها معهم من الفسق ، مقالات ج ١ ص ٢٠١ ، الفاسق
مؤمن بايمانه فاسق بنفسه ، اللمع ص ١٢٣ — ١٢٥ ، ويستحيل ان
يكون لا مؤمنا ولا كافرا كما هو الحال عند المعتزلة ، مؤمن بتوحيده قسـل
الفسق ، وفاسق بفعله بعد الفسق ، وعند أبى معاذ التومنى كل طاعة
اذا تركها التارك لم يجمع المسلمون على كفره نهى شريعة من الايمان
تاركها ان كانت فريضته يوصف بالفسق فيقال فسق ولا يسمى بالفسق
او فاسق فلا تخرج الكبائر عن الايمان اذا لم يكن كفر . وتارك
الفرائض جاحد وراد متخف بالاستحقاق . والرد والجحود ان تركها
عازما على ان يصلى يوما ففسق . ومن لطم ثوبا او قتله كفر من أجل
الاستخفاف والعداوة والبغض له . والموصوف بالفسق لا يعد ولى الله
او عدو الله ، ليس فى أحد من الكفار ايمان بالله ، مقالات د ١ ص
٢٠٤ ، وعنده أيضا كل معصية صغيرة او كبيرة يجمع عليها المسلمون
بانها كفر لا يقال لصاحبها فاسق ولكن يقال فسق وعصى ، الملل د ٢
ص ٦٥ ، وعند زهير الاثرى الفساق مؤمنون بها معهم من الايمان ،
فاسقون بارتكاب الكبائر ، وأمرهم الى الله ان شاء عنهم وان شاء عفا
عنهم ، وعند مقاتل بن سليمان من كبائر المرجئة لا تضر مع الايمان
سيئة جلت او تلت ، أصلا ولا تنفع مع الشرك حسنة أصلا ، الفصل
د ٥ ص ٤٧ ، وعند البومية احدى فرق المرجئة لا تضر مع الايمان معصية
ما وأن الله يضر بالفاسقين من هذه الامة ، اعتقادات ص ٧٠ ، ويقول
أبو شهر : لا أقول فى الفاسق الملى فاسق مطلق بل فاسق فى كذا ،
الفرق ص ٢٠٦ ، مقالات د ١ ص ٢٠٥ ، ولا تكفر مسلما بذنب من
الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الايمان
وتسمية مؤمنا حقيقة ويجوز أن يكون مؤمنا فاسقا غير كافر ، الفقه

الموقف من اتجاهات مخالفة في التوحيد سواء كان التجسيم أو التشبيه أو التنزيه . مما يوحى بأن اعتبار مرتكب الكبيرة مؤمنا ليس موقفا عقائديا بقدر ما هو موقف سياسى (١٥٤) . فإذا كان من السلطة عن سوء نية فإنه يهدف الى تبرئة الحكام وعدم الحكم على أفعالهم وحصر المعارضة واعتبار أفعالها شغبا سياسيا ، صراعا على السلطة لا صلة لها بالإيمان ، وإن كان من الفقهاء عن حسن نية فإنه يهدف الى توحيد الأمة بدل الاقتتال حرصا على وحدتها (١٥٥) . وبالتالي يصبح السؤال : هل يهدف هذا الموقف الى تبرير أفعال الحكام أم أنه يعبر عن الرحمة في الدنيا من أجل انتقاذ عامة الناس ؟ ومع ذلك يظل الاشكال قائما : من الكافر اذن اذا لم يكن العمل جزءا من الايمان وكان الجميع مؤمنين ؟ وماذا عن صاحب العمل الصالح وليس مؤمنا ، لا عارفا ولا مصدقا ؟ ان الامر اقل من العقائد ولكنه في الوقت نفسه أكثر من اللغة ، مجرد اساء اصطلاحية ، ولكنه اقرب الى الفعل الاخلاقى بالنسبة للفرد أو الجماعى بالنسبة للجماعة . يستعمل اما لتبرئة الحكام أو تجريح القادة ، لتثبيط الجاهل.

ص ١٨٦ ، شرح الفقه ص ٦٣ ، في أن العبد لا يكفر بارتكاب المعاصي . قاله سمي القائل بغير الحق مؤمنا ، والايمان صفة القلب لا الجوارح ، المسائل ص ٣٨٢ — ٣٨٣ ، وأول من قال بالارجاء الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب . وكان يكتب فيه الكتب الى الامصار الا أنه ما آخر العمل عن الايمان كما قالت المرجئة واليونسية والمعبدية لكنه حكم بأن صاحب الكبير لا يكفر اذ ليست الطاعات مع ترك المعاصي من أصل الايمان حتى يزول الايمان بزوالها ، الملل ح ٢ ص ٦٤ .

(١٥٤) . يشارك الكرامية والمرجئة والبهيسية من الخوارج في هذا الموقف بالرغم من اختلافها في التوحيد بين التجسيم والتشبيه والتنزيه . فعند بعض الكرامية المنافقون مؤمنون من أهل الجنة . وقد قال بذلك محمد بن عيسى الصوفي الالبيرى من المرية بالاندلس ، الفصل ح ٥ ص ٤٦ ، وعند البهيسية الخوارج لو أن رجلا ضرب أبا بهيس ألف سوط كل يوم كان مسلما . ومن شك في ذلك فقد كفر ، التنبيه ص ١٨٠ .

(١٥٥) يقال ان المذهب مأخوذ عن أمير المؤمنين على وعن الصحابة التابعين عامة . ولهذا قال أبو حنيفة لولا سيرة أمير المؤمنين على في أهل البغى ما كنا نعرف أحكامهم ، الشرح ص ١٤٠ — ١٤١ .

او لتعبئتها . ويحدد ذلك الموقع من السلطة ، سلطة النظام القائم أو سلطة المعارضة (١٥٦) .

ب — هل مرتكب الكبيرة كافر ؟ وعلى النقيض من جعل مرتكب الكبيرة مؤمنا هل يمكن ان يكون كافرا ؟ فالكبيرة كفر ما دامت خروجا على النظر ، وما دام العمل جزءا لا يتجزأ من الايمان . العمل جوهر الايمان ومنتهاه ، مادته وغايته . وان الكبيرة ليست فقط خروجا على النظر بل قد تكون عملا معارضا له في جوهره ، ليس فقط بسبب سوء الفهم او التطبيق كما هو الحال في الصغيرة . الكبيرة هي العمل المضاد للنظر عن وعى ودراية وقصد وتعهد وسبق اصرار . ولا فرق في ذلك بين كبيرة وصغيرة ، ولا فرق بين مرات عديدة ومرة واحدة ، ولا فرق بين معاصي كثيرة او واحدة (١٥٧) . وقد يزيد مرتكب الكبيرة من مجرد

(١٥٦) يرفض ابن حزم الحجج النقلية التي يعتمد عليها معطلة الوعيد، الفصل د ٤ ص ٤ ، ص ٨ — ٩ ، كما يرفض القاضي عبد الجبار موقف المرجئة . اذ ان حكم المؤمن المدح والتعظيم والموالة وصاحب الكبيرة ليس كذلك ، الشرح ص ١٤٠ — ١٤١ ، ص ٧٠٣ — ٧١١ ، ص ٧٢٨ — ٧٢٩ ، وهناك أسماء منقولة من اللغة الى الشرع غير الايمان ، جواز نقل الاسماء من اللغة الى الشرع . الصلاة لغة هي الدعاء ، والصوم هو الامساك ، والزكاة هي النماء . مسلم ومؤمن لفظان يستحقان المدح والتعظيم كذلك لفظ اسلام الذي يعنى انقياد . الايمان اداء الطاعات والفرائض دون النوافل واجتناب المقبحات (أبو هاشم) ، اداء الطاعات والفرائض والنوافل واجبات المقبحات (أبو الهذيل ، القاضي عبد الجبار) ، الايمان معرفة بالقلب (النجارية) ، اقرار باللسان (الكرامية) فالمنافق مؤمن دون تصديق ودون عمل !

(١٥٧) هذا هو موقف الخوارج . ومن وافقهم في تكفير أصحاب الكبائر وأنهم مخلدون في النار فهو خارجي ، الملل د ٢ ص ١٠٧ ، وهم متفقون على أن العبد يصير كافرا بالذنوب ، اعتقادات ص ٤٦ ، من فارق ذنبا واحدا ولم يوفق للتوبة فهو كافر ، الارشاد ص ٣٨٥ ، كل من ارتكب ذنبا فهو كافر ، الاصول ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، كل معصية كفر ، الموافق ص ٣٨٩ ، عند الخوارج كل كبيرة كفر ، وأن الله يعذب أصحاب الكبائر عذابا دائما (الا النجدات) ، مقالات د ١ ص ١٥٧ ، ويكثر

كافر الى مشرك وكأنه عابد وثن ! لهذا الحد بلغ تقديس العمل واعتباره جوهر الايمان . يصل الامر بارتكاب الكبيرة الى ان يكون شركا ومع ذلك السماح بالصغيرة الا تكون كفرا . وكان الزيادة في الكبيرة تؤدي الى نقص في الصغيرة . والشرك مثل الكفر يوجب القتل ، كل ذنب كفر ، وكل كفر شرك ، وكل شرك يوجب القتل ! كل شرك عبادة للشيطان لان الشرك شركان : شرك عبادة للشيطان ، وشرك عبادة للاوثن . والكفر كفران : كفر بالنعمة ، وكفر بالربوبية . وارتكاب الكبيرة شرك لانه عبادة للشيطان وكفر لانه كفر بالنعمة . ولا فرق في ذلك ايضا بين بالغ وطفل ، غاذا قتل البالغ قتل الطفل معه ! ولو شرب رجل من جب به قطرة خمر لكفر (١٥٨) ! وقد يكون الكفر كفرا بالنعم اى انه جحود على وليس

الشراة اصحاب المعاصي ومن خالفهم في مذهبهم مع اختلاف اقوالهم ومذاهبهم ، التنبيه ص ١٧ ، يكفرون اصحاب المعاصي في الصفائر والكبائر ، التنبيه ص ٥٣ — ٥٤ ، تكفر الخوارج مرتكب الذنوب ، الفرق ص ٧٣ ، عند المعجزة الكبائر كفر ، الملل ج ٢ ص ٤٣ ، ولا وسط لديهم بين الكفر والايمان ، شرح التفتازانى ص ١١٨ ، وتقول الوعيدية بخلود صاحب الكبيرة في النار ، يسلب الايمان عن ترك طاعة واحدة ، النهاية ص ٤٧١ ، مرتكب الكبيرة كافر ، المواقف ص ٣٨١ ، المعالم ص ١٤٧ ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ .

(١٥٨) هذا هو موقف الصفرية الخوارج . فعندهم ان الذنب ان كان من الكبائر فهو شرك كعابد الوثن وان كان صغيرا غليس بكافر ، الفصل ج ٤ ص ٣ — ٤ ، وعندهم ان كل ذنب مغلف كفر ، وكل كفر شرك ، وكل شرك عبادة للشيطان ، مقالات ج ١ ص ١٨٣ ، مرتكبو الذنوب كفرة مشركون ، الفرق ص ١١٧ ، الشرك شركان ، شرك طاعة للشيطان وشرك عبادة للاوثن . والكفر كفران ، كفر بالنعمة وكفر بانكار الربوبية ، الملل ج ٢ ص ٥٧ ، والحقيقة ان الصفرية ثلاث فرق : ١ — كل صاحب ذنب مشرك ب — اسم الكفر يقع على صاحب ذنب ليس فيه حد ، والحدود في ذنبه خارج عن الايمان وغير داخل في الكفر ج — اسم الكفر وقع على صاحب ذنب اذا حده الوالى ، الفرق ص ١٠٩ ، ص ١٩١ ، الملل ج ٢ ص ٤١ — ٤٢ ، ص ٤٦ ، مقالات ج ١ ص ١٨١ — ١٨٤ ، وهو ابنسنا موقف الازارقة . فكل كافر مشرك بالله كفر ملة ، الاصول

كفرا نظريا . هو انكار على وكان الفعل اثبات على لقضية نظرية . وهو كفر اقل حدة من الكفر والشرك الذى يطفى فيه العمل على النظر فيضيع النظر بضياع العمل . وتخف حدة الوعيدية قليلا فلا يعلم هل يعذب مرتكب الكبيرة فى النار أم لا . وان عذب فانه يعذب فى غير النار ولا يخلد فيها . وان أتى الكبيرة غير مصر فانه يكون مسلما اما لو ارتكب الصغيرة وهو مصر فهو مشرك . وفى هذه الحالة لا يكفر المخالفون . تحل ذبائحهم ومناكحتهم وموارثتهم . مرتكب الكبيرة اذن ليس مؤمنا ولا كافرا على الاطلاق بل فى فعل معين وموقف خاص وهو ارتكاب

ص ٢٤٩ — ٢٥٠ : الفرق من ١١٧ ، الارشاد ص ٣٨٦ ، كل كبيرة كفر ، والدار كفر ، وكل مرتكب لكبيرة مخلص فى النار ، ويرون قتل الاطفال ، مقالات ج ١ ص ٥٩ ، التنبيه ص ٥١ ، وهو ايضا موقف العوفية البهيسة الخوارج . فالسكر كفر ، ولا يشهدون انه كفر حتى يأتى معه غيره كترك الصلاة ، مقالات ج ٢ ص ١٨٢ ، الملل ج ٢ ص ٤٢ ، ولو أن رجلا قطر قطرة خمر فى جب فلا يشرب من ذلك الجب احد الا كفر وان وان لم يشعر أن الله يوفق المؤمنين ، التنبيه ص ١٨٠ ، الفصل ج ٥ ص ٢١ ، واذا قضى الامام قضية جور وهو بخراسان نفى ذلك الحين يكفر هو ورعيته فى شرق الارض وغربها حتى بالاندلس واليهن ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، وعند اليزيدية أصحاب يزيد بن ابيسة أصحاب الكبار كلهم معذبون فى النار خالدون فيها ، مقالات ج ١ ص ١٤٠ ، الملل ج ٢ ص ٥٥ — ٥٦ ، وهو ايضا موقف جمهور الاباضية الخوارج ، الموافق ص ٢٥٠ ، فلقد توقفوا فى النفاق هل هو شرك أم لا على ثلاث فرق : ١ — النفاق براءة من الشرك ب — كل نفاق شرك لانه بضاد التوحيد ج — لا يزال اسم النفاق من موضعه وهو دين القوم الذى نجاهم الله فى ذلك الزمان دون غيرهم ، الموافق ص ٢٥٠ ، الفرق ص ١٠٦ ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ ، الملل ج ٢ ص ٥٣ — ٥٤ ، ومع ذلك هو مع نفسه كافر مشرك ، التنبيه ص ٣٧ ، وعند الحرورية الفضلية كل صغيرة وكبيرة او قطرة او كذب شرك بالله وكفر بنعمه ، التنبيه ص ١٧٩ ، والذى جمع فرق الخوارج كلها هو قولهم أن مخالفهم مشركون ، وكانت المحكمة الاولى تعتبرهم كفرا فقط ، الفرق ص ٨٣ .

الكبيرة . قد يظل موحدا ولكنه غير مؤمن . هو موحد من حيث المعرفة ولكنه غير مؤمن من حيث السلوك (١٥٩) .

النفق اذن هو انفصال العمل عن النظر وهو عكس التوحيد ،
 * اى تطابق النظر مع العمل . مرتكب الكبيرة اذن مؤمن وكافر فى آن واحد ،
 مشترك بين الايمان والكفر ، لا مؤمنا على الاطلاق ولا كافرا على

(١٥٩) هذا هو موقف النجدات . فمرتكب الكبيرة كافر بنعمة وليس كافر دين وليس بهشرك ، الاصول ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، الفرق ص ٧٣ — ٧٤ ، وتقول النجدات ايضا : لا ندرى لعل الله يعذب المؤمنين بذنوبهم فان فعل فانه يعذبهم فى غير النار ولا يظلمهم . من اصر على صغيرة فهو مشرك ومن ارتكب كبيرة غير مصر فهو مسلم ، مقالات ج ١ ص ١٦٣ ، الفرق ص ٨٩ ، ولا تكفر النجدات اصحاب الحدود من موافقيهم ، الفرق ص ١١٧ — ١١٨ ، الملل ج ٢ ص ٣٦ ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، وهو ايضا موقف الزيدية ، فمرتكب الكبيرة كافر لنعمه ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، وهو ايضا موقف الاباضية ، فالذنوب كافر نعمة تحل موارثته ومناكحته واكل ذبيحته . وليس مؤمنا ولا كافرا على الاطلاق ، الفصل ج ٤ ص ٣ — ٤ ، فاذا كان اعتبار مرتكب الكبيرة كافرا والاباضية يجمعها القول بأن كفار الامة من مخالفين براء من الشرك والايمان وانهم ليسوا مؤمنين ولا مشركين ولكنهم كفار احازوا شهادتهم وحرموا دماءهم فى السر وأطوها علانية وصححوا مناكحتهم والتوارث منهم وزعموا أنهم فى ذلك يحاربون الله ورسوله ويدينون الحق ، وقالوا باستحلال بعض أموالهم دون بعض والذى استحلوه الخيل والسلاح . فلما الذهب والفضة فانهم يردونها لاصحابها عند الغنيمة ، الفرق ص ١٠٣ ، وعند الاباضية جميع ما افترضه الله على خلقه ايمان وأن كل كبيرة كفر نعمة وانهم مخلصون فى النار ، مقالات ج ١ ص ١٧٥ — ١٧٦ ، ان مرتكب ما فيه من الوعيد معرفة بالله وبما جاء من عنده كافر كفران نعمة وليس بكافر كفران شرك ، الفرق ص ١٢٨ ، كافر نعمة لا كافر ملة ، الملل ج ٢ ص ٥٣ ، الارشاد ص ٣٨٥ ، المواقف ص ٤٢٥ ، وعند بعض اصحاب حارث الاباضى كان المتفقون فى عهد رسول الله موحدون بالله اصحاب كبائر ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، مرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن ، المواقف ص ٤٢٥ ، الفرق ص ١٠٦ كذلك زاد الحفصة الاباضية بين الايمان والشرك معرفة الله كخصلة متوسطة فمن عرف الله وكفر بما سواه (من جنة ونار) بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك ، المواقف ص ٤٢٥ .

(م ٩ — الايمان والعمل — الامامة)

الاطلاق (١٦٠) . وقد يتحدد الكفر شرعا فقط لانه حكم شىء . فما كان فيه من المعاصى حد فليس فاعله كافرا بل يكون سارقا او زانيا او شاربيا للخمر اما ما لم يكن فيها حد فيكون صاحبها كافرا (١٦١) . وتورد حجج نظرية عديدة لاثبات ان مرتكب الكبيرة كافر . كلها تفيد معنى واحدا وهو ان من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وان الكافر يجرى على اعماله ، وانه يعذب يوم القيامة فى النار ، وان الكفر يعود على النفس وليس على الله ، وانه روح الباس وافعال النفاق وترك الصلاة ، وان الله يغفر كل شىء الا الشرك به لانه كفر . . . الخ ، والولاية والعداوة لله ضدان لا وسط بينهما فكذلك الايمان والكفر . وهناك حجج نظرية عقلية عديدة منها قصة ابليس الذى كان عارفا بالله مطيعا له غير انه بارتكاب الكبيرة وهى امتناعه عن السجود لآدم فاستوجب اللعن والتكفير والتخليد فى النار . كما ان هناك حججا عقلية خالصة ، منها ان الكافر سمي كذلك لانه ترك الواجبات واقدم على المقبحات والفاسق كذلك فيجب ان يكون كافرا (١٦٢) .

(١٦٠) عند الازارقة مرتكب الكبيرة مشرك ، المحصل ص ١٧٤ - ١٧٥ ، وعند طائفة من الكرامية المنافقون مؤمنون مشركون من اهل النار . ان آمن بالله وكفر بالنبي فهو مؤمن كافر معا ، ليس مؤمنا على الاطلاق ولا كافرا على الاطلاق ، الفصل ج ٥ ص ٤٧ .

(١٦١) عند طائفة من الخوارج ما كان من المعاصى فيه حد كالزنا والسرقة والغضب فليس فاعله كافرا ولا مؤمنا ولا منافقا واما ما كان من المعاصى لا حد فيه فهو كافر وفاعله كافر ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، التكفير انما يكون بالذنوب التى ليس فيها وعيد مخصوص ، فاما الذى فيه حد ووعد فى القرآن فلا يزداد على صاحبه على الاسم الذى ورد فيه مثل تسبيته زانيا وسارقا ، الفرق ص ٧٣ .

(١٦٢) تذكر الخوارج عديدة من الحجج النصية منها « ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون » ، « ومن كفر فان الله غنى عن العالمين » ، « انا قد اوحينا ان العذاب على من كذب وتولى » ، « فانذرتكن نارا تلظى » ، للكافر وللفاسق ، « لم تكن آياتى تتلى عليكم » ، وهو الكافر والفاسق ، « واما من خفت موازينه » . . . « يوم تبيض وجوه وتسبه »

فإذا كان اعتبار مرتكب الكبيرة كافرا موقفا المعارضة واختيار مجتمع الاضطهاد فان الاختيار المضاد وهو تبرئة مرتكب الكبيرة من الكفر هو موقف السلطة واختيار مجتمع القهر والغلبة . ومع ذلك فرغبة في اظهار التشدد في تطبيق الدين مزائدة على ايمان العوام تكفر السلطة من يرتكب المعاصي عمدا واصراراً وتطبق عليه الحد بما في ذلك حد القتل درءاً عن نفسها تهم انفصام العمل عن النظر . للسلطة اذن موقفان . الاول متراح بغية الدفاع عن شرعية الحاكم حتى ولو كانت أعماله مخالفة للإيمان وفي الوقت نفسه حصار المعارضة باعتبار أن أفعالها سياسية صرفة تدخل السياسة في الدين ، ولا دين في السياسة ولا سياسة في الدين . والثاني متشدد للظهور أمام العامة بمظهر المطبق لاحكام الشرع والمنفذ لحدود الله في الكبائر التعبدية مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وهى الحدود التى تهدف الى الردع من أجل الحفاظ على النظام القائم (١٦٣) . وقد يكون

وجوه « ، والكافر وجهه أسود » ، « ومن كفر بعد ذلك » ، وهو يقتضى حصر المبتدأ والخبر ، والكفار هم « أصحاب المشأمة » والمؤمنون « أصحاب الميمنة » ، « أنه لا يئأس من روح الله الا القوم الكافرون » ، « وأما من أوتى كتابه بيمينه » وهم الكفار ، « الا لعنة الله على الكافرين » . « وأما الذين فسقوا ... » ، « يتساعلون عن المجرمين » ، « وسية الذين كفروا » ، « ولله على الناس حج البيت ... فمن كفر ... » ، « أن جهنم لمحيطة بالكافرين » ، « هو الذى خلقكم ، فمنكم كافر ومنكم مؤمن » ، وقد كفروا صاحب الكبيرة واستدلوا عليه بقصة ابليس اذ كان عارفاً بالله مطيعاً له غير انه ارتكب كبيرة وهى الامتناع عن السجود لأنهم فاستوجب اللعن والتكفير والتخليد فى النار ، المواقف ص ٧١ ، وعند الحمرة من الخوارج كفر ابليس بامتناعه عن السجود لآدم والا فهو عارف بوحداية الله ، الملل ج ٢ ص ٣٤ .

(١٦٣) لاهل السنة موقفان : الاول معارضة الخوارج كما فعل ابن حزم مثلاً ، الفصل ج ٤ ص ٤ ، ص ١٥ — ١٦ يقال لهم : لا يحل دم مؤمن . يهرق الا بثلاث خلال : زان بعد احصان ، ارتداد بعد ايمان ، قتل نفس عمداً ، التنبيه ص ٤٨ ، لم أكثرتم من أقر بالله ورسوله ؟ التنبيه ص ٤٨ — ٤٩ ، لم صرتم الكبائر والصفائر شيئاً واحداً ؟ وقد كانت

للمعارضة أيضا وموقفان . الاول متشدد في مقابل السلطة وتكفير مرتكب الكبيرة اى الحاكم اللاشرعى المقتصب ، والثانى لين بغية الحفاظ على وحدة الامة (١٦٤) .

والحقيقة انه لا يوجد حكم واحد لمرتكب الكبيرة بل تتعدد الاحكام طبقا للمواقف السياسية وللموقع في السلطة . وان الحجج العقلية او العقلية والحجج المضادة كلها قراءات في النص واسقاط من الموقع

هناك خلافات بين الصحابة دون ان يكفر بعضهم بعضا ؟ واما القضاء بانتفاء ايمان من اخترم عاصيا قبل التوبة والقول بتكفيره فلانفصال عنه يستدعى تحقيق معنى الايمان والكفر والكشف عن معنى التوبة وتحقيق الاوبة ، الفاية ص ٣٠٩ ، الكبيرة غير الكفر لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان ، شرح التفتازانى ص ١١٨ ، وقد رفض اهل السنة موقف الخوارج لوجوه عدة : ١ - الايمان هو التصديق بالقلب ب - اطلاق المؤمن على العاصي ج - الصلاة على من مات من غير توبة واستغفار ، شرح التفتازانى ص ١١٨ ، كما رفض القاضي عبد الجبار موقف الخوارج مع ان المعتزلة من فرق المعارضة مثلهم . فلبس حكم مرتكب الكبيرة حكم الكافر ان لا يناكح ولا يورث ولا يدفن في مقابر المسلمين . الكفر اسم شرعى لهذه الاحكام ولا يجوز اطلاقها . حقيقة الكفر . فى اللغة ستر وتغطية ، الليل كافر ، والزارع كافر لستره البزرة فى الارض . وفى الشرع من يستحق العقاب وهو غير صاحب الكبيرة ، الشرح ص ١٤٠ - ١٤١ ، ص ٧١٣ - ٧٢٧ ، والموقف الثانى لاهل السنة تكفير مرتكب الكبيرة وبالتالي لا يفرقون عن الخوارج فى شيء . فعند اهل السنة استئصال المعصية كفر ، والاستهانة بها كفر ، والاستهزاء بالشريعة كفر ، النسفية ص ١٤٨ ، صغيرة او كبيرة اذا ثبت انها معصية بدليل قطعى لان ذلك من امارات التكذيب ، التفتازانى ص ١٤٨ - ١٤٩ ، الخيالى ص ١٤٨ - ١٤٩ ، الاسفراينى ص ١٤٩ ، وقد قيل شعرا :

ومن المعلوم ضرورة جحد من ديننا يقتل كفر ليس حد
ومثل هذا من نفى لجمع او استباح كالزنا لتسمع
الجوهرة ج ٢ ص ٩٩ - ١٠٠ ، التحمة ص ٩٩ - ١٠٠ ، الاتحاف ص ١٥٣ - ١٥٢ .

(١٦٤) الاول موقف الخوارج والثانى موقف المعتزلة .

عليه ، سواء الموقع من السلطة أو الموقع من المعارضة . ان التكفير سلاح مزدوج بين السلطة وخصومها ، لعنة قديمة مازالت تلقى ، بالإضافة الى أنها ادعاء باطل فكريا ، سلاح تستعمله السلطة ضد معارضيها ، وتشهره على خصومها خاصة اذا كانت السلطة غير شرعية . في حين ان الخلاف في الفهم والتعارض في الفكر خصب ونماء ، ونتيجة لاعمال الحرية والاجتهاد ، وتوفير مناخ للجدة والابتكار ، والزمام الافراد بقضايا الجماعة ومشاكل الامة . كما ان احكام التكفير على مختلف درجاتها لا يمكن لاي انسان ان يصدرها لانه يخرج بها عن نطاق حدوده كإنسان . كل الاحكام الخاصة بالكفر والايمان والشرك والفسوق والعصيان لا يمكن لاحد ان يصدرها اذا كان الهدف منها توقيع الجزاء ثوابا أم عقابا في نهاية الزمان لان الانسان ليس حاضرا هناك . وای انسان يستطيع ذلك ؟ لا يمكن لانسان اصدار حكم على آخر قائلا « هذا كافر » ، « هذا فاسق » ، لانها احكام تخرج عن نطاق الوضع الانساني .

ج - هل مرتكب الكبيرة فاسق ومنافق ؟ ان لم يكن مرتكب الكبيرة مؤمنا أو كافرا أو مؤمنا نظرا وكافرا عملا فانه يكون فاسقا . فالايمان لغويا لا يعنى فقط التصديق بل يضم ايضا العمل . فالاعمال جزء من الايمان . والفسوق لغة يعنى الخروج ، وارتكاب الكبيرة خروج العمل على النظر وبالتالي يكون فاسوقا لا يخرج عن الايمان ولا يدخل في الكفر ، منزلة بين المنزلتين . والله سمي ايمانا بما لم يكن في اللغة ايمانا وبالتالي لا يمكن استبعاد مرتكب الكبيرة عن الايمان . ومع ذلك اذا كان اسم الايمان يستوجب المدح والثناء فان مرتكب الكبيرة لا يستحقه وبالتالي لا يمكن تسميته مؤمنا . اما ارتكاب الصغائر فانه لا يخرج عن الايمان . يتدخل اذن كم الفعل في الحكم عليه بأنه قد خرج عن النظر ام لم يخرج . فالافعال كيف وكم ، وتدل على بناء الشعور ودرجة تمثله للوجدان والفكر . ولا يقال عن مرتكب الكبيرة في فاسق على الاطلاق بل فاسق في موقف معين على الخصوص في فعل معين . ان خروج العمل على النظر يضع الانسان في عملية متصلة . فالخروج يعنى الدخول . ومن ثم يتحدد الانسان بالضرورة لا بالوجود ، وبالفعل لا بالصفة

كما هو الحال في الوحى في وصف الايمان كفعل لا كاسم . وما دام الفاسق لا يخرج عن الايمان فانه لا يخرج عن الامة ، تحل مناكلته وموارثته . وارثكالب الكبيرة يستوجب التوبة . فان لم يتب مرتكب الكبيرة ومات عليها فانه يستوجب العذاب والخلود في النار . فصلة النظر بالعمل هي التى تحدد الوضع في المعاد(١٦٥) . ان الكفر لا يكون في العمل

(١٦٥) عند المعتزلة مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، الموافق ص ٣٨٩ ، يخرج من الايمان ولا يدخل في الكفر ، منزلة بين المنزلتين ، المعالم ص ١٤٧ ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، ليس بمؤمن ولا كافر ، منزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال جزء من حقيقة الايمان ، شرح التفتازانى ص ١١٨ ، في حال الفسق ما استحق اسم الايمان لان الايمان خصال محمودة يستوجب المؤمن بها المدح والثناء والفاسق لا يستوجب المدح وقد اخلى اركان ايمانه خروجه عن الطاعة ، النهاية ص ٤٧٠ — ٤٧١ ، الله سمي ايمانا ما لم يكن في اللغة ايمانا ، مقالات ج ١ ص ٣٠٥ ، المذنب ان كان من الكبار فهو فاسق ليس مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا ، واجازوا مناكلته وموارثته واكل ذبيحته وان كان من الصغائر فهو مؤمن لا شيء عليه ، الفصل ج ٤ ص ٣ — ٤ ، عند القادرية صاحب الكبيرة فاسق ، لا مؤمن ولا كافر ، بل في منزلة بين المنزلتين ، الاصول ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، كما قال عمرو ابن عبيد بالمنزلة بين المنزلتين ، الفرق ص ١٢١ ، وعند ابى بكر الاصم الايمان جميع الطاعات ومن عمل كبيرا ليس بكافر من اهل الملة فهو فاسق بفعله الكبير لا كافرا ولا منافقا ، مؤمن بتوحيده ، وما فعل من طاعة ، مقالات ج ١ ص ٣٠٥ ، وعند الجبائى مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، الموافق ص ٤١٨ ، وعند الجبائى وابنه اسم مدح ، خصال الخير استجمعت ، من ارتكب كبيرة في الحال يسمى فاسقا لا مؤمنا ولا كافرا وان لم يثب ومات عليها فهو مخذل في النار ، الملل ج ١ ص ١١٧ — ١١٨ ، وعند واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد الايمان خصال خير اذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا . وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا اسم المدح ، فلا يسمى مؤمنا وليس هو بكافر مطلقا لان الشهادة وسائر اعمال الخير موجودة فيه لا وجه لانكارها لكنه اذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من اهل النار خالدا فيها . فليس في الآخرة الا فريقان ، ولكن يخفف عنه العذاب وتكون درجته فوق الكفار ، الملل ج ١ ص ٧٢ — ٧٣ ، وتقول المعتزلة (القدرية) صاحب الكبيرة لا نسميه برا على الاطلاق وانما يقال له بر في كذا على الاضافة يعاضده قول المرجئة أنه لا يطلق فاحرز ولا فاسق على الاطلاق وانما يقال له فسق في كذا على

بل في النظر فاذا كان الكفر يعنى الستر والتغطية فانه يكون ضد كشف الحقائق النظرية ووضوحها . أما عدم تطابق العمل مع النظر فانه فسوق أى خروج وأحيانا يجمع بين الاثنين ويكون الفسوق هو الخروج عن النظر وعلى العمل على السواء فالإيمان اجتناب الكبيرة فحسب ، والأقوال والأفعال ليست من الإيمان ، وأفعال الفعل والشرك كلاهما طاعة . لذلك لا يسبى المعاصي لانه يعرف الله ان كان قد جحدته وعصاه . معرفة الله اذن خصلة بين الإيمان والشرك (١٦٦) . والدليل

الإضافة ، الأصول ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، لذلك اختلفت المعتزلة هل يقال للفساق مؤمن أم لا على ثلاث مقالات : ١ — عند عباد يقال له آمن ولا يقال له مؤمن أى اسم وليس صفة بـ عند الجبائي آمن من أوصاف الله ومؤمن من أسماء اللغة ج — لا هذا ولا ذاك ، مقالات ج ١ ص ٣٠٨ ، وعند القاضي عبد الجبار صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا وإنما يسمى فاسقا . لا يسمى مؤمنا خلاف ما تقوله المرجئة ولا كافرا على ما تقوله الخوارج ، الشرح ص ٧٠١ ، ولا يختلف أهل السنة عن ذلك كثيرا لان اسم المؤمن يزول من مرتكب الذنب ، الفرق ص ٣٥١ — ٣٥٢ ، وعند ابن حزم كل من كفر فهو فاسق ، وليس كل فاسق ظالما معاصيا كافرا بل قد يكون مؤمنا ، الفصل ج ٣ ص ٤ — ١٣ ، واختلفت المعتزلة في أخذ الدراهم وسارقها من حرز هل يفسق أم لا ؟ على قولين : عند أبي الهذيل وجعفر بن المبرور هو فاسق ، وعند باقي المعتزلة غير فاسق ، الملل ج ١ ص ٩٠ ، مقالات ج ١ ص ٣٠٧ ، وكانت المعتزلة قبل الاصم تذكر أن يكون الفاسق مؤمنا .

(١٦٦) اختلفت المعتزلة في الإيمان على ستة أقاويل منها أن الإيمان جميع الطاعات ، فرضها ونفلها . والمعاصي على ضربين حسائير وكبائر . والكبائر ضربان : كفر وليس بكفر . والكفر من ثلاثة أوجه : التشبيه والتجويز (التكذيب) ورد الإجماع ، مقالات ج ١ ص ٣٠٣ — ٣٠٤ ، وعند هشام الفوطي وعباد بن سليمان الإيمان ضربان : إيمان بالله وإيمان لله . الأول تركه ليس كافرا والثاني تركه كفر أو ليس بكفر مثل ترك الصلاة والزكاة . ولكن من تركه استحللا لا كفر ومن تركه فسقا لم يكن وقد يكون صغيرا وليس بكفر ، مقالات ج ١ ص ٣٠٤ ، عند النظم الإيمان اجتناب الكبيرة فحسب ، فالأقوال والأفعال ليست من الإيمان ، والصلاة أفعال الفعل والترك ، وكلاهما طاعة ، الفرق ص ١٤٤ —

على ذلك أن الفاسق شرعا ليس مؤمنا ولا كافرا باجماع الامة . يقام عليه الحد ولا يقتل ولا يحكم برده ، ويدفن في مقابر المسلمين . فسقه معلوم ولكن ايمانه مختلف فيه ، وطبقا لعلم الاصول يؤخذ المتفق عليه ويترك المختلف فيه (١٦٧) . والحقيقة أن القول بالوسطية لا يعنى اى تنازل عن الفعل أو عن الايمان . فمن الناحية العملية الفاسق اشر من الزنديق والمجوس وخطره اعظم (١٦٨) .

وقد يكون مرتكب الكبيرة منافقا . والفرق بين الفسوق والنفاق ليس كبيرا . الفسوق يتعلق بالفصم بين العمل والنظر ، بين المعرفة

١٤٥ ، وعند شهامة بن الاشرس يحرم السبى لان المسبى لم يعص الله اذا لم يعرف وانما المعاصى من عرف ربه بالضرورة ثم جحدته أو عصاه ، الفرق ص ١٧٣ ، الا محمد بن شبيب وموسى بن عمران وهما من اصحاب النظام فقد خالفوه في الوعيد وفي المنزلة بين المنزلتين . فصاحب الكبيرة لا يخرج من الايمان بمجرد ارتكاب الكبيرة ، الملل ج ١ ص ٩٠ ، وعند الحفصية اتباع ابي جعفر ابي المقدم بين الايمان والشرك خصلة اخرى هي معرفة الله ، اعتقادات ص ٥١ ، وعند المعتزلة المعاصى ثلاثة : ١ — ما يدل على الجهل بالله ووجدته وما يجوز عليه وما لا يجوز برسالة رسوله ب — ما لا يدل على ذلك وهو قسمان ١ — منزلة بين المنزلتين لا يحكم على صاحبها بالكفر ولا بالايمان في الكبائر ٢ — ما لا يخرج ككشف العورة والسفه وهي النصفائر ، المواقف ص ٣٨٨ — ٣٨٩ ، صاحب الكبيرة فاسق لا كافر ولا مؤمن مسلم وان اقر لله واسلم له ، منزلة بين الكفر والايمان ، التنبيه ص ٣٦ — ٣٧ ، الفرق ص ١١٥ ، الفصل ج ٢ ص ١٠٧ ، شرح الدوائى ج ٢ ص ٢٦٩ ، حاشية الكنبوى ج ٢ ص ٢٦٩ ، حاشية الخلاص ج ٢ ص ٢٦٩ — ٢٧٠ ، التحفة ص ٤١ — ٤٢ ، الاتحاف ص ٤٨ — ٤٩ .

(١٦٧) احتجت المعتزلة بوجهين ١ — ليس الفاسق مؤمنا ولا كافرا بالاجماع ، يقام عليه الحد ولا يقتل ، ولا يحكم برده ، ويدفن في مقابر المسلمين ب — فسقه معلوم وايمانه مختلف فيه ، والاولى ترك المختلف واخذ المتفق ، المواقف ص ٣٩١ — ٣٩٢ ، شرح التفتازانى ص ١١٨ — ١١٩ .

(١٦٨) عند جعفر بن مبشر غساق الامة شر من الزنادقة والمجوس ، المواقف ص ٤١٦ .

والفعل في حين أن النفاق قد يتعلق أيضا بالفصام بين القول والعمل .
النفاق كفر مضمهر في حين أن الفسوق كفر علنى . وقد يكون النفاق
أثر من الكفر لأنه اظهر المرء غير ما يبطن في حين أن الكفر صريح .
النفاق فصام بين الداخل والخارج في حين أن الكفر اتفاق الداخل مع
الخارج . يتعلق النفاق أيضا بغياب التصديق في حين أن الفسوق يتضمن
خروج الفعل فحسب وان بقيت المعرفة والتصديق وان بقى الاقرار .
النفاق اذن اعم من الفسق وأخطر ، والفسوق حالة منه . فكل فسق
نفاق وكل نفاق كفر وبالتالي يكون كل فسق كفرا . الفاسق يستحق
الذم واللعن وكذلك المنافق . وان ارتكاب الفاسق الكبيرة يثبت أن في
اعتقاده ضلالة وكذلك المنافق . وكثير من الآيات في أصل الوحي تؤيد
ذلك (١٦٩) . ويشترك في ذلك فكر السلطة كنوع من الوسطية ضد
فكر المعارضة الذى يحكم على مرتكب الكبيرة بالكفر (١٧٠) . ومع ذلك
قد يظهر التعارض بين الفسق والنفاق لان الفسق اظهر والنفاق

(١٦٩) عند الحسن البصرى مرتكب الكبيرة منافق ، المواقف ص
٣٨٩ ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، وعند البكرية أصحاب بكر بن أخت
عبد الواحد بن يزيد ، الكبائر نفاق كلها وان مرتكب الكبيرة عابد للشيطان
مكذب لله جاحد له منافق في الترك الاسفل من النار. مخلد فيها أبدا ان
مات مصرا وانه ليس في قلبه لله اجلال ولا تعظيم ، وهو مع ذلك مؤمن
مسلم . وفي الذنوب ما هو صغير ، والاصرار على الكبائر ككائر ،
مقالات ج ١ ص ٣١٧ ، وعند عمرو بن عبيد كل نفاق كفر ، وكل فسق
نفاق ، اذن كل فسق كفر . كما احتج الحسن بأن الفاسق يستحق الذم
واللعن كالمنافق ، وبأن ارتكاب الفاسق الكبيرة يثبت أن في اعتقاده خلا
ولوجود عديد من الآيات تثبت ذلك المعنى ، الشرح ص ٧١٤ — ٧١٧
وقد احتج من قال انه منافق بوجهين : ١ — آية المنافق ثلا ... ب —
من اعتقد أن في هذا الحجر حية لم يدخل يده فيه . فاذا زعم ذلك وأدخل
يده فقد قال لا عن اعتقاد ، المواقف ص ٣٩١ .

(١٧٠) لا يمانع بعض اهل السنة في ذلك . فعند ابن حزم المذنب
منافق ، الفصل ج ٤ ص ٣ — ٤ ، النفاق كفر مضمهر ، حاشية الخيالى
ص ١١٨ ، صاحب الكبيرة منافق وهو شر من الكافر المظهر لكفره ،
الفرق ص ١١١ .

كتمان . ولما كان مرتكب الكبيرة اقرب الى العلن والاظهار فانه لا يكون منافقا (١٧١) .

والحقيقة ان اثبات المنزلة بين المنزلتين انها يجد مبررا له في صعوبة قبول الموقفين الاولين وهو اعتبار مرتكب الكبيرة مؤمنا أو كافرا . ونظرا لبساطة هذا الموقف الثالث فان أية محاولة لتنظيره تكون اضافية مجانية زائدة . وقد تكون مسألة شرعية لا مجال لتنظير العقل فيها . ومع ذلك فانه يمكن على الاقل تعقيها وتحديد مستوي معرفتها . فهي مسألة ليست مرتبطة بالثواب والعقاب والاحباط والتكفير حتى لا تكون ادخل في امور المعاد . وليست مسألة متعلقة بالاحكام الشرعية وحدها لانها تتعلق بامور الدنيا وبسلوك الافراد . كما انها لا تتعلق بموضوع المدح والذم لان الاحكام الخلقية هو فعل انساني . وما دام فعلا انسانيا فانه فعل حر يتراوح بين العظمة والاقلال ، بين عظم الثواب وقليلة ان كل طاعة ، وعظم العقاب وقليلة ان كان معصية . فالمنزلة بين المنزلتين تعبر عن حرية الفعل نظرا لوجود الفعل بين قطبين ، الثواب والعقاب او الطاعة والمعصية (١٧٢) .

(١٧١) يرفض القاضي عبد الجبار اعتبار مرتكب الكبيرة منافقا لان النفاق قاسم لمن يبيت الكفر ويظهر الاسلام وليس هذا حال صاحب الكبيرة ، الشرح ص ١٤٠ — ١٤١ ، واثبت القاضي عبد الجبار فساد المفارقة بين عمرو بن عبيد والحسن ، الشرح ص ٧١٤ — ٧١٧ .

(١٧٢) كلا المذهبين السابقين مردود . الاول يرفع معظم التكاليف من الاوامر والنواهي ويفتح باب الاباحة ويفضي الى الهرج . والثاني يرفع معظم الآيات من الكتاب والابرار ويفلق باب الرحمة مما يؤدي الى اليأس والقنوط . الاول يرجىء الايمان عن العمل والثاني يرجىء العمل عن الايمان مع ان العمل داخل الايمان ، النهاية ص ٤٧٤ — ٤٧٦ ، الدر ص ١٦٠ — ١٦١ ، القول ص ٩٣ ، هذه مسألة شرعية لا مجال للنقل فيها لانها كلام في مقادير الثواب والعقاب ، وهذا لا يعلم عقلا وانما المعلوم عقلا انه اذا كان الثواب اكثر من العقاب يكفر جنبه وان كان اقل فانه يكون محبطا في جنبه ، والحال كذلك في الشاهد . فحصل

=

٢ — هل الايمان يزيد وينقص ؟

لما كانت الاعمال مقترنة بالايمان وكان العمل لا ينفصل عن النظر ظهر سؤال ثان عن الايمان : هل يزيد وينقص ؟ هل هو كل أم بعض ؟ هل يتفاضل فيه الناس ؟ ماذا كانت أبعاد الشعور الاربعة ، المعرفة والتصديق والاقرار والعمل ، قد وضعت مسألة وحدة الشعور من حيث الكم فان سؤال الزيادة والنقصان في الايمان يضع الشعور من حيث الكيف ولو ان اللغة هي لغة الكم . وقد ركز القدماء على الشعور الكمي بأبعاده الاربعة أكثر مما ركزوا على الشعور الكيفي بأسئلته الثلاثة : هل الايمان يزيد وينقص ؟ أى هل له أجزاء أى خصال يمكن تجزئتها أم ان الايمان كل واحد لا يتجزأ ؟ هل الايمان يتفاضل فيه الناس كما تتفاوت مراتبه عند الشخص الواحد ؟ هل تأتي قوة الايمان وضعفه من الايمان أم من البواعث والغايات ؟ هل هناك فروق فردية طبيعية أو مكتسبة ، جبلية أم تربية وراء التفاوت في الايمان والاعمال ؟ وفي أى مظهر من الايمان يقع التفاوت في المعرفة أو التصديق أو الاقرار أو العمل ؟ وهل يؤدي التفاوت في المعارف الى تفاوت في الاعمال ؟ هل يؤدي التفاضل في التصديق الى تفاضل في الاعمال ؟ هل هناك تفاضل في الاقرار مثل تفاضل المعرفة والتصديق ؟ وكل هذه الاسئلة التي تثار في الايمان تثار أيضا في الكفر وكان المسألة ليست في الايمان أو الكفر بل في الشعور ذاته يوجبه الايمان والكفر ، الايجاب والسلب .

والخلاف ليس لفظيا فقط وان كان يمكن ضبطه عن طريق تحليل اللغة ولكنه ناتج عن اختيار مسبق لاحد الاحتمالات المتعلقة بأبعاد

من هذه الجمل أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا بل يسمى فاسقا . وكما لا يسمى باسم هؤلاء فإنه لا يجرى عليه احكام هؤلاء بل له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكيم ، الشرح ص ١٣٨ — ١٤٠ ، ص ٦٩٧ — ٦٩٨ ، ص ٧١٧ — ٧١٨ .

الشعور . فانكار الزيادة والنقصان في الايمان هو نتيجة التوحيد .
الايمان والاعمال في حين ان اثبات الزيادة والنقصان في الايمان نتيجة
لاعتبار الاعمال زائدة عن الايمان ومنفصلة عنه . وانكار التبعض في
الايمان هو ايضا نتيجة للتوحيد بين الايمان والعمل في حين ان اثباته
يكون نتيجة للفصل بينهما . وان جعل الايمان هو المعرفة او التصديق
او الاقرار ينكر الزيادة او النقصان في الايمان لان الاعمال ليست منه .
فالمعرفة بالذهن ، والتصديق بالقلب ، والاقرار باللسان ، مرة واحدة
والى الابد لا زيادة في كل منها ولا نقصان (١٧٣) .

فالقول بان الايمان لا يزيد ولا ينقص انها يعنى بالايمان التصديق
بالقلب الذى اصبح عنوانا للمعرفة والاقرار دون الاعمال . فالتصديق
لا يقع فيه زيادة او نقص . كما ان ليس به كل او جميع اى انه لا
يتبعض ، ولا يتفاضل فيه الناس او الملائكة فايها الناس مثل ايمان
الملائكة والمقربين والانبياء واهل الجنة ، مساواة مطلقة بين الجميع .
لا تزيد الاعمال من الايمان ولا ينقص غيابها منه وكان العمل لا يقوى
الايمان ، وكان الممارسة لا تزيد من احكام النظر . قد تتزايد الاعمال
في نفسها ولكنها لا تزيد ولا تنقص من الايمان شيئا (١٧٤) . ولا يتن

(١٧٣) عند الغزالي منشأ الخلاف لفظي لان الايمان اسم مشترك
لابد من تفصيله ، الاقتصاد ص ١١٤ ، المواقف ص ٣٨٨ ، كل من قال
الطاعات كلها من الايمان اثبت فيه الزيادة والنقصان . ومن زعم ان الايمان
هو الاقرار منع الزيادة والنقصان . ومن قال التصديق بالقلب منع
النقصان . واختلفوا في الزيادة . الاصول ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

(١٧٤) عند المرجئة التصديق لا يقع فيه زيادة ونقص ، والتصديق
لا يتبعض ، الفصل ج ٣ ص ١٤٤ ، التحفة ص ٤٦ — ٤٧ ، الاتحاف ص
٥٢ — ٥٤ ، وعندهم ان ايمانهم كايان جبريل وميكائيل والملائكة والمقربين
والانبياء واهل الجنة ، التنبيه ص ١٥٣ — ١٥٤ ، ولا يزيد الايمان
بالاعمال ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، الملل ج ٢ ص ١٠٧ ، التنبيه ص ٤٣ ،
وهو ايضا موقف التومنية انصار ابي معاذ التومني ، المواقف ص ٤٢٨ ،
الملل ج ٢ ص ٦٤ — ٦٥ ، التنبيه ص ٣٧ ، الفرق ص ٢٠٣ — ٢٠٤ ،

الايمان ، ولا تتنوع خصاله ، فهو خصلة واحدة أو الخصل جميعا
أما الاعمال فهي التي تتجزأ وتتبعض . وكذلك لا يتفاضل الايمان من فرد
لآخر وإن تفاضلت الاعمال (١٧٥) . والحقيقة أن هذا الموقف يقوم

من قال أن أعمال الجسد ايمان وأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية
وأنه مؤمن من يكفر بشيء من أعمال الذنوب وأنه مؤمن بقلبه وبلسانه
يخلد في النار فليس مرجئيا ، الملل ج ٢ ص ١٠٧ ، وهو أيضا موقف
غسان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٤ ، الفرق ص ٢٠٣ ، المحصل ص ١٧٥ ،
الملل ج ٢ ص ٦١ ، اعتقادات ص ١٧٠ ، المواقف ص ٤٢٧ ، وهو أيضا
موقف غيلان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٠ ، الفرق ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، وهو موقف
أبي حنيفة وإمام الحرمين لأن الايمان اسم للتصديق البالغ ، وهو أيضا
موقف اليونسية أتباع يونس بن عون ، اعتقادات ص ٧٠ ، عند أبي حنيفة
ايمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به ويزيد
وينقص من جهة اليقين والتصديق ، الفقه ص ١٨٦ ، شرح الفقه ص
٧٧ — ٧٨ ، وهو أيضا موقف أهل السنة . فالاعمال تتزايد في نفسها
أما الايمان فلا يزيد ولا ينقص ، النسفية ص ١٢٨ ، الاعمال غير داخلة في
الايمان ، شرح التفتازاني ص ١٢٨ .

(١٧٥) عند الإباضية جميع ما افترضه الله على خلقه ايمان ، مقالات
ج ١ ص ١٧٢ — ١٧٦ ، وعند النجارية ليست كلها خصلة ايمانا .
وإذا وقعت مجوع الخصال فكل خصلة طاعة . وإذا وقعت واحدة لم
تكن طاعة . الايمان واحد ، وترك كل خصلة معصية ، ولا يكفر الانسان
بترك واحدة ، وعند الصالحى الايمان خصلة واحدة لا تزيد ولا تنقص
ميكذلك الكفر ، الفرق ص ٢٠٧ ، مقالات ج ١ ص ٩٨ ، وعند أبي يونس
الشمري الانسان لا يكون مؤمنا إلا بجميع الخصال وقد يكون كافرا بترك
واحدة . وعند أبي شهر ، الايمان ليس خصلة به اجتماع الخصال كلها
أو تركها ، الايمان لا يتبعض ، مقالات ج ١ ص ١٠٠ — ٢٠١ ، وعند أبي
حنيفة الايمان لا يتبعض ، شرح الفقه ص ٦٤ ، وكذلك عند الغيلانية ،
مقالات ج ١ ص ٢٠٠ ، الفرق ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، التنبيه ص ٤٦ ،
وعند الجهمية لا يتبعض ولا يتفاضل ، والكفر خصلة واحدة أو الخصال
كلها ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، لا يتبعض أى لا ينقسم الى عقد وقول وعمل
ولا يتفاضل ، الملل ج ١ ص ١٣٠ ، وعند أبي حنيفة لا يتفاضل الناس في
الايمان ، الفرق ص ٢٠٣ ، شرح الفقه ص ٦٤ ، المؤمنون مستوون في
الايمان والتوحيد متفاضلون في الاعمال ، الفقه ص ١٨٦ ، شرح الفقه
ص ٧٨ — ٧٩ ، ص ٨٢ ، أن كان التصديق فلا تفاضل فيه أما في الطاعة
ففيها زيادة ونقصان (القلانسي) ، الارشاد ص ٣٩٩ — ٤٠٠ ، شرح
التفتازاني ص ١٢٨ — ١٢٩ .

اساسا على اخراج العمل من الايمان حتى يلغى التمايز في السلوك بين الافراد وبالتالي لا يختلف الحكم عن المحكوم في الايمان . فالكلام مصدق وان اختلفت الاعمال ، وبالتالي لا مجال للمعارضة السياسية ، سواء معارضة أعمال الحكم أو تقديم أعمال المعارضة كبديل عنها . وكيف يكون الشعور درجة واحدة من الكيف ، شعور أم لا شعور ايمان أو لا ايمان ، تصديق أو لا تصديق ؟ الا يختلف الشعور أيضا في الغموض والوضوح ، والنوم واليقظة ، والسطحية والعمق ؟ وكيف يمكن تفسير اختلاف الأعمال والمعارف بين الناس وكيف يتم التفاضل بينهم والأعمال انما هي تعبير عن درجة الايمان . ان جعل الايمان هم عمل القلب هو تأسيس لعلم التوحيد على التصوف مما سهل بعد ذلك التوحيد بين العلمين في العقائد المتأخرة . ان لم يكن الايمان يزيد وينقص ، يتجزأ ويتبعض فانه مع ذلك كيف ، يشهد ويضعف ككل باعث . وترتبط الشدة والضعف بدرجة الوعي النظري بالوحي وبمقدار الالتحام بالواقع والاستعداد الطبيعي للعمل والتضحية . الشدة والضعف يشيران الى درجة الوعي الثوري عند الفرد . واذا كان مضمون الايمان هو الوحي ، فلا بد ان يكون الوحي نظرا او فكرا مرتبطا بالواقع ومصدرا له من اجل تغييره وكان مضمون الايمان هو النظرة العلمية للواقع . مضمون الايمان هو الفكر المصور للواقع ، والواقع المحقق للفكر . مضمون الايمان هو تغيير الواقع وتطويره ، وتحقيق الوحي كنظام للعالم .

واذا ثبت ان الايمان يزيد وينقص فلا معنى لاجاد حلول وسط بان يزيد الايمان ولا ينقص او ينقص الايمان ولا يزيد . فالزيادة تتضمن النقص والنقص يتضمن الزيادة . اذا كان الايمان يزيد بالأعمال فانه ينقص بغيابها . واذا كان الايمان ينقص بغياب الأعمال فانه يزيد بوجودها (١٧٦) . ما دامت هناك طاعات ونوافل ودرجات في الأعمال

(١٧٦) أحد أقوال غسان الايمان يزيد ولا ينقص ، الفرق ص ٢٠٣ ، عند صنف من المرجئة الايمان يزيد بالأعمال لا الى منتهى أو غاية ولا

فلا بد أن تكون هناك درجات في الإيمان وبالتالي الزيادة والنقص فيه .
في المعرفة زيادة ونقص بسبب الاجمال والتفصيل ، وفي التصديق زيادة
ونقصان بسبب الشدة والضعف ، وفي الاقرار زيادة ونقص لان في القول
طول واختصار . ويختلف ذلك في حياة الفرد نفسه من لحظة وأخرى
وفي حياة الانسان من فرد الى آخر بل وفي حياة الجماعة من مجتمع الى
آخر ، وفي حياة البشرية من طور الى آخر . وكذلك يتنوع الإيمان
بكل خصلة من الإيمان بعض الإيمان . ريتفاضل الإيمان في حياة الفرد
وبين الافراد وبين الجماعات والامم . ان اثبات الإيمان باخراج الاعمال
منه هو اختيار السلطة ، يهدف الى تثبيت النظام القائم في حين ان
حركة الإيمان باذخال الاعمال فيه انما هو اختيار المعارضة لتغيير النظام
الى ما هو افضل (١٧٧) .

ينقص بعمل ، وبالتالي يوحدون بين الاسلام والإيمان وينكرون النفاق لانه
خارج عن الإيمان ، التنبيه ص ١٥٥ — ١٥٦ ، وإيمان الانبياء يزيد ولا
ينقص . وعند البعض الآخر ينقص الإيمان ولا يزيد وهو إيمان الفساق
الاتحاف ص ٥١ — ٥٢ ، وهو أيضا موثق النجارية ، الفرق ص ٢٠٨ .

(١٧٧) عند جمهور أهل السنة الإيمان يزيد وينقص كما جاء في الكتاب
والسنة أما في القول والعمل دون التصديق وأما على الإطلاق ، الانصاف
ص ٥٧ — ٥٨ ، وهو إيمان الأمة ، الاتحاف ص ٥١ — ٥٢ ، كلما ازداد
الانسان جزاء ازداد إيماننا والعكس بالعكس ، الفصل ج ٣ ص ١٢٨ ،
التنبيه ص ١٥ ، ص ١٧ ، المواقف ص ٤٨٨ ، يضعف الإيمان ويقوى ،
الكتاب ص ١٠٦ ، الراجح أن الإيمان يزيد وينقص بزيادة الاعمال ، شرح
الخريدة ص ٦٥ — ٦٦ ، وقد قيل شعرا :

ورجحت زيادة الإيمان بها تزيد طاعة الانسان
ونقص بنقصها وقيلا لا خلف كذا قد نقلنا

الجوهرة ص ٤٥ — ٤٦

وهو أيضا موقف القاضي عبد الجبار ، الشرح ص ٨٠٢ — ٨٠٣ ،
كما يتبع بعض الإيمان . فكل خصلة من الإيمان بعض الإيمان ، وهو موقف
اليونسية ، الفرق ، ص ٢٠٣ ، هناك بعض إيمان ، الفرق ص ٢٠٧ ،

سابعاً : خاتمة . الواقع التاريخي بين الإثبات والتغيير .

ان كل مسائل النظر والعمل وإبعاد الشعور الاربعة ، المعرفة والتصديق والاقترار والعمل انها هى فى النهاية تنظير لواقع تاريخى قديم ، ظل ينقل من البيئة القديمة على البيئة الحالية بالرغم من اختلاف الظروف ، لدرجة أن الاطار النظرى القديم والاختيارات القديمة أصبحت هى نفسها علم العقائد . ولما كان علم العقائد علما الهيا مقدسا أصبح التغيير فيه أو إعادة الاختيار بين البدائل معدوما تقريبا . فى حين أن كل موضوعات النظر والعمل انها هى فى الحقيقة الصورة النظرية للواقع التاريخى القديم واكبر دليل على أن علم العقائد نشأ فى واقع تاريخى معين وليس علما خارج الزمان والمكان . بل ان هذا الواقع هو الواقع السياسى بالضرورة وكان الاولوية فى الواقع للسياسة ، وكان علم أصول الدين هو بالاصالة علم سياسى أو بالاحرى علم نظر السياسة ، تحول فيها الدين الى « ايدولوجيا » سياسية وأصبحت عقائد الفرق تنظيرا للواقع السياسى ، وأصبحت عقائد كل فرقة تعبر عن موقعها واختيارها السياسى . ولما كان الموقع والاختيار يتحددان باستمرار ابتداء من السلطة السياسية أصبحت عقائد الفرق تنظيرات للسلطة لتثبيتها أو لتغييرها، عقائد سلطة أو عقائد معارضة. لذلك ارتبط الموضوع

وعند محمد بن شبيب من المرجئة الخصلة من الايمان تكون طاعة وبعض ايمان ، ويكون صاحبها كافرا بترك بعض الايمان ولا يكون مؤمنا الا باصابة الكل . الايمان يتبع بعض فيه الناس ، قد يكون الخصلة الواحدة ، الايمان يتبع بعض ويتفاضل ، مقالات ج ١ ص ٢٠١ ، وقد قيل شعرا :

ويعتريه النقص والكمال ما نقصت أو زادت الاعمال

الوسيلة ص ١٥ ، القول ص ١٥ — ١٦ :

وعند النجارية يتفاضل الناس فى الايمان ويكون البعض اعلم بالله واكثر تصديقا . كل خصلة طاعة وليست بايمان ومجموعها ايمان ، الفرق ص ٢٠٨ ، وهو موقف جمهور الاشاعرة ، الدر ص ١٦٥ — ١٦٦ ، التنبيه ص ٤٤ ، الابانة ص ١٠ .

كله بالامامة . فقد كان الامر يتعلق بايمان وكفر الامام أو ايمان وكفر معارضيه وليس بسطاء الناس ثم تحول من صراع على السلطة الى خلاف فقهي عام حول مرتكب الكبيرة وأنواع الكبائر . فالسياسة اصل العقائد .

١ — الواقع التاريخي الثابت .

والواقع التاريخي الثابت هو الواقع القديم الذي يشمل الحوادث التاريخية السابقة التي وقعت وارتبطت بأسمائها وأشخاصها وظروفها وبيئتها والتي ما زالت تنقل حتى الآن وكأنها جزء من العقائد النظرية وليست مجرد حوادث تاريخية كانت وراء نشأة علم العقائد . وأصبح من الصعب ان لم يكن من المستحيل التفرقة بين العقائد والتاريخ ، بين الاسماء والاحكام أى النظر والعمل وبين الامامة كحادثة تاريخية . وهناك ثلاث حوادث رئيسية تكمن وراء موضوع النظر والعمل ومرتكب الكبيرة وحكمه بين الايمان والكفر والفسوق وهى : امامة عثمان ، وحروب على ، والتحكيم . وواضح من عناوينها انها مرتبطة بالأشخاص ، بأسماء معينة ولبست مسألة نظرية خالصة باستثناء التحكيم .

١ — امامة عثمان . لما كانت أحكام مرتكب الكبيرة تتراوح بين الايمان والكفر والفسوق فان الخلاف حول امامة عثمان وافعاله جعلها أول واقعة تاريخية تثير هذا التمايز في الاحكام ، فقد كان هناك خلاف على أعماله مثل ضرب أتقياء الصحابة ، ومنعه العطاء عنهم ، ونفى البعض ، واستدعاء بعض المنفيين ، وعدم تطبيق حد القتل ، وتولية اقاربه وجزل العطاء لهم ، وجمع القرآن وحرق باقى المصاحف ، وحمى الحمى ، واتهام الصلاة بمنى ، وارتقاء منبر الرسول ، وعدم حضور بدر ، وتأخره عن بيععة الرضوان ... الخ . وهى أفعال توجب النصح للحكام والامر بالمعروف والنهي عن المنكر من فقهاء الامة وعلمائها ، أخطاء فى العمل السياسى تغليباً للهوى على المصلحة وترجيحاً للمصلحة الخاصة على (م ١٠ — الايمان والعمل — الامامة)

صاحبة المصيبة (١٧٨) . ثم تظهر الاختيارات الثلاثة : الإيمان والكفر والفسوق . فالإمام مؤمن ، وقد كان مصيبا في أفعاله ثم قتل بظُلوما واعتبر قتله فسقا . وأما القعود عن نصرته والدفاع عنه أن كان بأمر الإمام حقنا للدماء ودرءا للفتنة فلا جرح ، وإن كان نهى الإمام عن نصرته فهم معذورون وإن كان اعانة للمهاجمين فهو فسق مثل الهجوم عليه وقتله . أن الدليل على براءة الإمام ليس تبشيره بالجنة ، فالجنة نتيحة لقانون الاستحقاق ، والجزاء على الأعمال . وليس نتيجة الدعوات له ، دعوة أو أكثر أو لاته زوج ابنة النبي بل تطبيقا للحكم على أفعاله . فالولاية والعداوة لقاتليه ولكل من أكفره . وهو بهذا المعنى إمام مثل الإمامين السابقين عليه (١٧٩) . ويصعب أن يكون كافرا

(١٧٨) اختلفوا في عثمان لأشياء نعتوها منه حتى أقدم لاجلها ظالموه على قتله منها : ضرب عمار حتى فتق أمعاءه ، وعبد الله بن مسعود حتى كسر ضلعين ومنعه العطاء سنين كثيرة ، ونفى أبى ذر لطعنه عليه وعلى امرأته أنهم استأثروا بالمال وعلوا البنيان وركبوا المراكب ، وتجاوز تأديب الصحابة من الضرب بالجرة إلى العصا . وتولية أقاربه ، وكان يحبهم ويخصهم بالعطاء ، والكتاب الذي وجد مع عبده على بعيره وما تضمنه في بابهم ، ثم جمع القرآن وحرق المصاحف ، وحوى الحمى ، وآوى الحكم طريد الرسول ، واتهامه الصلاة بمنى ، وترك قتل عبيد الله بن عمر بالهزنان ، ورقبه على المنبر فوق الرقاة التي كان يقوم عليها الرسول ، وعدم حضوره بدر ، وتأخره عنبيعة الرضوان ، الفرق ص ١٧ ، التمهيد ص ٢٢٠ — ٢٢٧ ، وقد عاب عليه النظام رده الحكم بن أمية إلى المدينة وهو طريد رسول الله ، ونفى أبى ذر صديق الرسول ، وقتليده الوليد بن عتبة الكوفة وهو من أفسد الناس ومعاوية الشام وعبد الله بن عامر البصرة ، وتزويجه مروان بن الحكم أخته وهم أفسدوا عليه أمره ، وضربه عبد الله بن مسعود على أنضاره المصحف وعلى القول الذي شافهه به ، الملل ج ١ ص ٨٧ ، اختلفوا في قاتليه وخاذليه اختلاف ظل قائما إلى يومنا هذا ، الفرق ص ١٧ .

(١٧٩) هذا هو موقف أهل السنة . فقد أجمعوا على أن عثمان كان إماما على شرط الاستقامة إلى أن قتل وإن قاتليه قتلوه ظلما . فمن استحل ومن كفر ومن تعمد قتله من غير استحلال فسق والذين هجموا عليه واشتركوا في دمه مقطوع بفسقهم . والذين قعدوا عن نصرته فريقان .

الا عند اعتبار الكبيرة كفرا . بل ان كفره يمتد الى بيعته منذ قبولها وليس فقط الى افعاله بعد الولاية (١٨٠) . وقد يكون الاختيار الثالث محاولة لاثبات الايمان النظري والخروج العملى أو عن طريق تطهيره في الزمان وتغيره في ايمان السنوات الاولى الى كفر السنوات الاخيرة (١٨١) .

الاول كانوا معه في الدار ودافعوا عنه (الحسن بن على ، عبد الله بن عمر ... الخ) اقسام عليهم عثمان بترك القتال ، من وضع سلاحه فهو حر ، هم اهل طاعة وبر واحسان والثاني قعدوا في القدرة عن نصرته وهم صنفان : الاول ارادوا نصره عثمان فنباهم وهم معذورون والثاني قوم من السوق اعانوا المهاجرين وهم فسقة . وهناك شهادة على براءة عثمان ، وهو من المبشرين بالجنة ، الاصول ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، كان مصيبا في افعاله ، قتل ظلما وعدوانا ، مقالات ج ١ ص ٤٧ — ٤٨ ، الكلام في مقتل عثمان والدليل على أنه قتل مظلوما ، التهديد ص ٣١٣ — ٣٢٠ ، الارشاد ص ٤٣١ — ٤٣٢ ، قال اهل السنة بهوالة عثمان وتبرأوا ممن اكفره ، الفرق ص ٣٥٠ ، تزوج ذو النورين بنت النبی ودعا لابی بكر بدعوة ولعثمان بدعوتين ، شرح الفقه ص ٦٠ — ٦١ ، أما الجبائي وابنه فانهما يواليان عثمان ويتبرآن من قاتليه ، الاصول ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، الانتصار ص ٩٨ .

(١٨٠) تكفر عثمان فرقتان الشيعة والخوارج اى الطرغان النقيضان . عند الروافض ، لم يكن اماما منذ يوم قام الى أن قتل ، وانكروا امامة ابي بكر وعمر ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، وتكفر الزيدية الامامية أنصار سليمان بن جرير عثمان ، مقالات ج ١ ص ١٣٦ ، الفرق ص ٣٣ ، والجارودية منهم تكفر معه ابا بكر وعثمان وكل الصحابة ، الفرق ص ٣٢١ ، كما طعنوا المحكمة الاولى في عثمان ، الملل ج ٢ ص ٢٧ ، وكفروه ، المواقف ص ٤٢٤ ، وتكفر الازارقة عثمان ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، ص ٩٠ ، وأما فرق الخوارج النجدات الصفرية والعجاردة والاباضية والثعلبية فانها تتبرأ من عثمان وعلى وتقدم ذلك على كل طاعة ولا تصح المناكحات الا على ذلك ، الملل ص ١٣ — ٢٥ ، مقالات ج ١ ص ١٥٦ .

(١٨١) عند بعض الخوارج كان عثمان مصيبا في السنة الاولى من ايامه ثم أحدث أحداثا وجب خلعه واكفره . هو كافر مشرك ، كافر نعمة . واثبتوا امامة ابي بكر وعمر ، مقالات ج ٢ ص ١٢٧ — ١٢٨ ، وعند الزيدية كان اماما الى أن أحدث أحداثا استحق بها أن يكون مخلوعا ففسق فبطلت امامته . ووقفت في امامة ابي بكر وعمر دون تخطئة او لعن ، مقالات ج ٢ ص ١٢٧ — ١٢٨ .

١٨٢) من الإحكام الثلاثة غير كافية نظرياً فقد تتم تبرئة كل من الفريقين إذا سب مسرفة أيهما ظالم وأيهما مظلوم . وقد تتم ادانة كل من الفريقين إذا سب فاسق دون تعيينه (١٨٢) . وفي مقابل ادانة الفريقين والحكم بإيهما بالفسق ، من جهة الامام لان أعماله توجب الفسق ومن جهة قاتليه لأن الفسق لا يوجب القتل ، يتم التوقف عن الحكم كلية لا بالايان ولا بالكفر ولا بالفسوق لكلا الفريقين أو لاحدهما دون الآخر (١٨٣) . وتخلصاً من المازق قد يتم انكار الواقعة ذاتها التي تخلق الوجدان وتحير النظر فيحسب معها الحكم ، وبالتالي يتم انكار حصار الامام وقتله بالغلبة والتبرير . انما قتل الامام شرذمة قليلة على غرة من غير حصار ، وبالتالي التخفيف من الواقعة وتحويلها من واقعة سياسية تتشابك فيها الشرعية الى واقعة قتل عادية يطبق فيها حد القصاص (١٨٤) . والحقيقة أن الشرع ليس اصمدار للاحكام على التاريخ بل تحليل التاريخ بقصد الكشف على طبيعة الموقف السياسي ورؤية العوامل التي ساهمت في صنع القرار . فالنظرية السياسية العلمية هي التي يمكن عن طريقها فهم المواقف السياسية في التاريخ . ليست القضية الواقعة التاريخية بل أسسها النظرية . فليست القضية انكار حصار الامام وقتله بالغلبة

(١٨٢) يتولى أبو الهذيل عثمان وقتلته ، كل منهم على حياله ولا ندري قتل ظلماً أو مظلوماً ، مقالات ج ٢ ص ١٢٧ — ١٢٨ ، أما جمهور المعتزلة مثل واصل بن عطاء فيؤثرون التوقف مع العلم بأن أحد الفريقين فاسق ، الانتصار ص ٩٧ ، وعند الواصلي الحكم بخطئة أحد الفريقين عثمان وقتلته وكذلك على واهل الجمل ، المواقف ص ٤١٥ .

(١٨٣) عند الردار وجعفر بن مبشر ، عثمان فاسق وقتلوه ففسقة لان فسق عثمان لا يوجب قتله ، وكلاهما في النار ، الاصول ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، الانتصار ص ٩٨ ، أما اهل السنة والتبرية والسليمانية والجبرية الزيدية وجعفر بن حرب فانهم يتوقفون في عثمان ، الفرق ص ٣٢ — ٣٤ ، ص ٣٢١ ، الملل ج ٢ ص ٩٢ ، المحصل ص ١٨٠ ، المواقف ص ٤٢٣ ، الانتصار ص ٩٨ .

(١٨٤) انكر هشام بن عمر الفوطي حصار عثمان . وقتله بالغلبة بإزالة شرذمة قليلة تتلوه غرة من غير حصار ، الفرق ص ١٦٣ .

والقبح أو اثباته بل الدافع والاساس النظرى . فمسبيل التحقق من الوثائق التاريخية هو الخبر المتواتر وليس علم العقائد .

ب — حروب علي (الجبل وصفين) . وبعد قتل الامام بدا الخلاف حول الامة لحد الاقتتال بالسيف بين أنصار الامام الجديد وأتباع الامام المقتول . وبدل أن تخف الواقعة الاولى زادت تعقيدا بالواقعة الثانية (١٨٥) . وتظهر الاحكام الثلاثة على الواقعة الجديدة وهى الابسان والكفر والفسوق . فالامام الجديد مصيب في حروبه ، في وقعتى الحبل وصفين ، ومحاربوه مخطئون . ويتراوح خطأ قتاليه بين الكفر والفسوق والبغى والخطا . وذلك يستوجب التوبة والرجوع الى الحق والتسليم له . وتظل الامة للامام الجديد دون منازعيه على الامة ومقاتليه عليها .

وقد يتلمس لمقاتلى الامام الجديد العذر بانه اخطا في التحليل وان كان على نية طيبة ، فالقصد هو الصلاح ، وليس الامر ايمانا أو كذرا أو فسوقا بقدر ما هو خطأ في الاجتهاد . وهو امر فرعى ولبس ابرا اصوليا ، موضوع فقهي وليس موضوعا عقائديا (١٨٦) . لكن قد

(١٨٥) الخلاف بين علي وبين معاوية وحرب صفين وبخائفة الخوارج وحمله على التحكيم ومغادرة عمرو بن العاص ابا موسى الاشعري وبغاة الخلافة الى وقت الوفاة مشهور ، الملل ج ١ ص ٣٤ ، ثم اختلفوا بعد ذلك في شأن علي وأصحاب الجبل وفي شأن معاوية وأهل صفين وفي حكم الحكيمين ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص اختلفا باقيا الى اليوم ، الفرق ص ١٧ — ١٨ ، هذا الخلاف وقع بعد الرسول والخوارج لما قالوا بتكفير الفاسق وراوا عليا يقتل جمعا من أهل القبلة ويصلى عليهم . قالوا هذه مناقضة فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قطعا . وتبرأوا منه ، تلخيص المحصل ص ٧٥ .

(١٨٦) الكلام في حروب علي ومن حارب معه من الصحابة على ثلاث فرق . الاولى الشيعة وبعض المرجئة وجهور المعتزلة ترى أن عليا مصيب وكل من خالفه على خطأ ، فعند الروافض والزيدية وبعض المعتزلة والنظام وبشر وبعض المرجئة على مصيب وطلحة والزبير وعائشة ومعاوية مخطئون . وعند اصل وعمرو وابى الهذيل وطوائف من المعتزلة

يتم تكفير كل من قاتل الامام الشرعى الجديد وتكفير كل من خالفه سواء كان الكفر خالصا أو شركا ، مغفورا أو غير مغفور (١٨٧) . وبعد تكفير

على مصيب في قتال معاوية وأهل النهر ، الفصل ج ٤ ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند ضرار وأبى الهذيل ومعر ، معاوية مخطيء غير امام ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ — ١٣١ ، تصويب قتال على طلحة والزبير ومعاوية ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ — ١٣١ ، مقالات ج ١ ص ١٢٢ ، المحصل ص ١٨٠ ، كبرت السليمانية الزيدية عثمان وطلحة والزبير وعائشة ، المواقف ص ٤٢٣ ، على كان اماما في توليته ، وماتلوه بغاة ، حسن الظن بهم قصد الخير وان أخطأوا . أرادت عائشة بمسيرتها الى البصرة تسكين الشائبة . كل الصحابة معرضون للزلل ولا عصمة لامام الا للنبي ، الارشاد ص ٤٣٣ — ٤٣٤ ، أخطأ طلحة والزبير وتابا . وقتل الزبير وقت الانتصار . وكذلك طلحة ، الملل ج ٢ ص ٢٣ — ٣٤ ، أرادت عائشة الإصلاح ثم غلبت على أمرها ثم تابت ورجعت . رجعوا عن الخطأ . كان عن تاويل واجتهاد ، الابانة ص ٦٩ ، المعالم ص ١٨١ — ١٨٢ ، عند هشام الفوطى وعلى الاسوارى حرب الجمل لم تكن من رأى أمير المؤمنين وطلحة والزبير بل كان اجتماعهم بالبصرة للمناظرة فتسرع أصحاب للحرب ، الانتصار ص ٦٠ — ٦١ ، ص ١٦٣ — ١٦٩ ، الفرق ص ٣٥٠ — ٣٥١ ، عند أهل السنة على مصيب في قتال الجمل ومعاوية في صفين ، كلم على الزبير فرجع . الذين قاتلوا عليا فسقة . أصحاب معاوية بغاة . صحة ايمان على وطلحة والزبير من بيعة الرضوان ، الاصول ص ٢٨٩ — ٢٩١ ، الفرق ص ١٢١ ، تصويب على في حروبه في صفين ونهروان ، الفرق ص ٣٥٠ ، شرح الفقه ص ٦١ ، معاوية وعمر بغاة على الامام وأهل النهر ثم اة مارقون عن الدين وعلى على حق وهو موقف الاثمةرية ، الملل ج ١ ص ١٥٨ .

(١٨٧) والخوارج تكفر عثمان وعلى وطلحة والزبير وعائشة وتعظم أبا بكر وعمر ، الاعتقادات ص ٤٦ ، طعنن الحكمة الاولى في أصحاب الجمل وأصحاب صفين مقاتلهم على بالنهروان ، الملل ج ٢ ص ٢٧ ، وتكفر الاراقة طلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر من معهم وتخلبدهم في النار ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، وعند جمهور الخوارج أصحاب الجمل وأصحاب معاوية كفار ، الاصول ص ٢٩٠ ، وعند الروافض طلحة والزبير وعائشة واتباعهم يوم الجمل كفار في قتال على وكذلك معاوية وأصحابه بصفين ، الاصول ص ٢٩٠ ، وتقول النعمية (الزيدية) تنكفروهم وتقتلهم ، وتقول طائفة أخرى بتفسيقهم الا أن يكون حاربه عنادا للرسول . فهم كفار وكذلك من ترك الاتهام به بعد الرسول ، مقالات ج ١ ص ١٢٢ ، الفرق ص ٢١٣ .

المخالفين يتم الرجوع الى الوراء تدريجيا حتى يتم تكفير كل الائمة السابقين .
بل قد يبلغ الامر تكفير الامام نفسه ان لم يحارب مخالفه ويكون مرندا
عن الدين (١٨٨) !

وقد يكون الامام الجديد قد اخطأ نسبيا او كليا . فهو وان كان
قد اصاب في قتال مخالفه الا انه اخطأ انصاره الخارجين عليه .
وكان يمكنه ان يكون أكثر رفقا بهم ولكن بوجه عام كانت الحرب
مفروضة عليه (١٨٩) . أما قلب الآية وتخطئة الامام الجديد وتصويب مقاتليه
فيصعب فهمه . وان طلب القصاص من قتلة الامام السابق هو تحويل
لل قضية العامة الى قضية خاصة ، ورد مصلحة الامة الى مجرد قصاص .
والحقيقة ان تخطئة الامام الجديد انما كان مطمعا في السلطة مع اخذ
القصاص من قتلة الامام السابق ذريعة وستارا وهو ما عرف في التاريخ
باسم « قميص عثمان » وفي وقت الفتنة والشقاق ، كان موضوع القصاص
اخف وطأة من وحدة الامة . ولما كان القصاص يتم بالامام فان قوة
الامام ووحدة الامة وراءه تكون دافعا لتنفيذ الحد والا كان الامام

(١٨٨) تتبرأ الاسماعيلية الامامية وتكفر كل من خالف عليا ويقولون
بإمامة الاثنى عشر ، التنبيه ص ٣٢ ، أما اهل قم من الامامية فانهم يطعنون
على السلف ويشتمونهم ويأخذون شيئا يحشونه تبنا أو صوفيا يسمونه
أبا بكر أو عثمان ويضربونه بالعصى حتى يشفى غليلهم ، التنبيه ص ٣٣ ،
ارتد الصحابة بعد النبي سوى علي وبنيه وثلاثة عشر منهم ، الفرق ص .
٣٢١ ، نسبوا الكفر والكذب اليهم ، الملل ج ٢ ص ٩٨ — ٩٩ ، وقد
اكفرت الباطنية والمنصورية والجناحية والخطابية أبا بكر وعثمان وأكثر
الصحابة باخراجهم عليا من الإمامة في عصرهم ومن أولاده ، الفرق ص ٢٥٠ ،
وعند سليمان بن جرير تكفر عائشة مع الزبير وطلحة باقدامهم على قتال
علي .

(١٨٩) عند بعض الخوارج على مصيب في قتاله اهل الجمل واهل
صفين ، مخطيء في قتاله اهل النهر ، الفصل ج ٤ ص ١٦٥ — ١٦٦ ،
عند طائفة من الكرامية اصاب علي في محاربة اهل الجمل وصفين . ولو
صالحهم على شيء أرفق بهم لكان أولى وأفضل . أما محاربة الخوارج
فقد كانت فرضا عليه ، الاصول ص ٢٩٠ .

أنصفه من خصومه وكان خصومه أقوى منه (١٩٠). أما الاختيار الثالث وهو القول بفسق مرتكب الكبيرة فإنه احتمال نظري أيضا وليس خروجاً على الإجماع لأنه لم ينعقد إجماع على مرتكب الكبيرة والواقع التاريخي ، وكانت الأمة منقسمة الى قسمين ، ومختلفة في حكمين ، الإيمان والكفر (١٩١).

(١٩٠) يرى جماعة من الصحابة وخيار التابعين وطوائف من بعدهم تصويب محاربي على من أصحاب الجمل وصفين ، الفصل ج ٤ ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وحجتهم أن عثمان قتل مظلوماً وطلب القصاص فرض ، والتهاون مع القتل مشاركة لهم عن عزم أو عن ضعف . وما أخذ على عثمان أقل من هذا ، الفصل ج ٤ ص ١٦٦ — ١٦٧ ، ويدافع ابن حزم عن ذلك بأن علياً لم يكن يقدر عليهم ولو أن معاوية تابع علياً لقوى به ، الفصل ج ٤ ص ١٧٣ — ١٧٤ ، وتصوب الكرامية معاوية فيها استبد به من الأحكام الشرعية قتلاً على طلب قتل عثمان واستقلالاً بهال بيت المال . ومذهبهم الأصلي اتهام علي في الصبر على ما جرى مع عثمان عنه والسكوت عنه مرق نزع ، المل ج ٢ ص ٢٢ — ٢٣ .

(١٩١) فارق واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أهل السلف في بدعة . وذلك أنه وجد أهل عصره مختلفين في على وأصحابه ، وفي طلحة والزبير وعائشة أصحاب الجمل . فزعمت الخوارج أن طلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل كفروا بقتالهم علياً ، وأن علياً كان على الحق في قتال أصحاب الجمل ومعاوية بصفين إلى وقت التحكيم . ثم كفروا بالتحكيم . وكان أهل السنة والجماعة يقولون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل فإن علياً كان على الحق في قتالهم وأصحاب الجمل كانوا عصاة مخطئين في قتال علي . ولم يكن خطؤهم كفراً ولا فسقاً يسقط شهادتهم . وأجازوا الحكم بشهادة عدلين من كل فرقة من الفريقين . وخرج واصل عن قول الفريقين . وقال إن فرقة من الفريقين فسقة لا بأعبائهم ، قد يكون علياً وأتباعه كالحسن والحسين وابن عباس وعمار بن ياسر . وأجازوا كون الفسقة من الفريقين ، عائشة وطلحة والزبير . وقالوا لو شهد علي وطلحة أو علي والزبير أو رجل من أصحاب علي ورجل من أصحاب الجمل عندى على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما لعلمي أن أحدهما فاسق لا بعينه كما لا أحكم بشهادة المتلاعبين . ولو شهد رجلان من أحد الفريقين لقبلت شهادتهما ، الفرق ص ١١٩ — ١٢٠ ، ص ٣٢٠ ، المل ج ١ ص ٧٣ — ٧٤ ، الاعتقادات ص ٤٨ ، الأصول ص ٣٣٥ ، والنظام ومعمّر والجاحظ وأبو الهذيل على رأي واصل ، الفرق ص ٣٢١ ، وتتلذذ يزيد في الأصول على واصل مع اعتقاد واصل بأن جده علي بن أبي طالب ، المل ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣ ، توقف واصل وعمرو وأبو الهذيل في قتال علي

نفى النزاع بين الامام وخصومه أحدهما ، دون تحديد أيهما ، فاسق .
والحقيقة أن هذه حيلة تجعل الامام الشرعى وخصومه الذين ينازعونه
الشرعية على المستوى نفسه . كما أنها تجعل الامام الشرعى موضع
احتمال في الفسق . كما أن عدم التعيين هو موقف نظرى صرف وليس
موقفاً فعلياً وكان السياسة علم رياضى لا يتطلب موقفاً أو حكماً . ولما
تلاعن الفريقان واقسم أحدهما على تكذيب الآخر لابد أن تسقط شهادتهما .
فاذا لم يكن الحل الوسط رياضياً وكان أقرب الى هذا الطرف أو ذاك
فيمكن أن تصح توبة خصوم الامام لانهم من أهل بدر ، أى ذنوبهم مغفورة
نظراً لقتالهم من أجل نصرته الحق أولاً ، فكان جزاءهم الجنة . كما أنه
لا يصح ذم الصحابة أو ذكرهم بسوء . وقد يمتد الأمر الى جعل
الجميع مغفورى الذنوب مقبولى التوبة بما فيهم الامام وبالتالي يوضع
الامام من جديد على المستوى نفسه مع خصومه . لذلك يمكن تولى كل
فريق على انفراد دون ضرب أحدهما بالآخر ايقاداً لنار الفتنة وضرباً
للمؤمنين بعضهم بالبعض الآخر (١٩٢) . ويمكن التمييز بين النيات فان

مع أهل الجبل فاحدى الطائفتين مخطئة ولا ندرى ما هى ، الفصل ج ٤
ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند ضرار وأبى الهذيل ومعر أحدهما مصيب والآخر
مخطيء ، تتولى الاول دون الثانى ، أو كلاهما متلاعن ، مقالات ج ٢ ص
٣٠ — ٣١ .

(١٩٢) جعفر بن مبشر ، وجعفر بن حرب ، والاسكافى ، يصحون
توبة طلحة والزبير وعائشة من خروجهم على على ، الانتصار ص ٩٥ ، وعند
عبد الواحد بن يزيد على وطلحة والزبير مغفور لهم قتالهم وأنه كفر وشرك ،
مقالات ج ١ ص ٣٧١ ، مشركون فى الجنة لانهم من أهل بدر ، الاصول
ص ٢٩ ، ص ٣٢٨ — ٣٣٩ ، النظامية لا تذكر الصحابة ولا علياً بسوء ،
الانتصار ص ٤١ — ٤٢ ، عند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد ، على
وطلحة والزبير مشركون منافقون فى الجنة ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ — ١٣١ ،
« اطلع الله على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم » ، مقالات
ج ١ ص ٣١٧ — ٣١٨ ، عند البكرية ذنوب على وطلحة والزبير كانت
كفراً وشركاً مغفوراً ، الفرق ص ٢١٣ ، يتولى واصل وعبرو والنظام
وأكثر القدرية علياً وأصحابه على انفرادهم ، وطلحة والزبير واتباعهما على
انفرادهما ، الاصول ص ٢٩٠ — ٢٩١ ، الفرق ص ١٢١ ، ص ٣٢٠ —
٣٢١ ، الاعتقادات ص ٤٠ ، الانتصار ص ٩٧ — ٩٨ .

كانت الحرب للسلطة والسياق عليها فصاحبها فاسق وان كانت بغية المصالحة بين المؤمنين فصاحبها على حق (١٩٣) . ويمكن التوقف مع عدم البراءة من الامام الشرعى والبراءة من خصومه (١٩٤) . وقد يكفر الجميع بأساسا من الوصول ، وزهقا من البحث عن حق تسيل منه الدماء وتتطاير فيه الرقاب (١٩٥) . وفي مقابل ذلك قد يصبوب الجميع سواء كان زهقا من التكفير وخقنا للدماء بصرف النظر عن عدم الاكتفاء النظري أو كان عن اجتهاد ، فللمخطيء اجر وللمصيب اجران . والامام اجتهد وأصاب وماتلوه اجتهدوا وأخطاوا ، وهذا يفترض حسن النية عند الامام . خصومه ويستبعد نزاع الخصوم على السلطة ورغبتهم في انتزاعها منه (١٩٦) . وقد يكون المصيب هو القاعد عن الفتنة والمنعزل عن الفريقين المتخاصمين حقنا للدماء واطفاء للنار بالرغم مما في ذلك من تقاعس عن نصره الحق وعدم مقاومة الباطل (١٩٧) . وقد يسلم القادة

(١٩٣) عند الاصم ان كان قتال على وطلحة والزبير ليتكافأ الناس حتى يصطلحوا على امام فهو صواب وان كان ليجوز الامر الى نفسه فهو ظالم ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠-١٣١ .

(١٩٤) هذا هو موقف الخازمية الخوارج اذ يتوقفون في امر على ولا يفرحون بالبراءة منه ويفرحون بالبراءة في حق غيره ، الملل ج ٢ ص ٢٨ .

(١٩٥) يكفر ميمون على وطلحة والزبير وعائشة وعثمان ، الفرق ص ٢٨٠ ، وتكفير الكاملية الامامية الرافضة ومعها بشار بن برد الصحابة بتركهم بيعة على وتكفر على بتركه قتالهم كما قاتل أصحاب صفين ، الفرق ص ٥٤ ، ص ٥٦ ، ويكفرها أهل السنة لتكفيرها كل الفرق ، الفرق ص ٣٢٢ ، الملل ج ٢ ص ١١٧ ، المواقف ص ٤١٩ .

(١٩٦) اكثر الكرامية تصوب الفريقين يوم الجمل ، الاصول ص ٢٩٠ . معاوية وان كان قاتل عليا فانه كان لا ينكر امامته ولا يدعيها لنفسه وانما كان يطلب قتلة عثمان ظانا أنه مصيب وكان مخطئا وعلى متمسك بالحق ، اللع ص ١١٥ ، وعند حسير الكرابيسي على وطلحة والزبير وعائشة سلكوا سبيل الاجتهاد ، جيبها مصيبون وكذلك قتال معاوية وعلى ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠-١٣١ .

(١٩٧) على وطلحة والزبير لم يكونوا مصيبين في حريهم . والمصيبون هم القعود ، نتولاهم جميعا ونبرا من حريهم ونرد امرهم الى الله ،

ويهلك الاتباع وذلك لان القادة مجتهدون في الراى ومسؤولون عن افعالهم في حين أن الاتباع مقلدون لم يعملوا الراى ولم يجتهدوا . بالاضافة الى أنهم اعملوا سيوفهم في رقاب المسلمين (١٩٨) . وحلا للامر كله بما في ذلك التوقف عن الحكم ، قد تنكر الواقعة التاريخية كلها كما انكر من قتل مقتل الامام السابق او استبشاعا للامر (١٩٩) . ان كل هذه الحلول الوسط تمحى التقابل بين الحق والباطل ، وتضع الاثنين على نفس المستوى . ان كان يبغي المصالحة العامة فهو حق دون استسلام للباطل ، وان كان يبغي تقوية الباطل واضعاف الحق فهو اقرب الى الباطل منه الى الحق ، ونصرة لخصوم الامام على الامام (٢٠٠) .

ج - التحكيم . وبعد مقتل الامام السابق وحروب الامام اللاحق وانهك القوى وضياع وحدة الامة في فتنة اختلط فيها الحق بالباطل كان من الطبيعى أن يحدث التحكيم (٢٠١) . فالتحكيم هو الحدث التاريخي

مقالات ج ٢ ص ١٣٠ - ١٣١ ، الفريقان على خطأ . والصواب القمعة عن القتال (سعد بن أبى وقاص ، وعبد الله بن عمر ، والفسقة) ، الاصول ص ٢٩٠ .

(١٩٨) عند حوبش وهشام الاقصى وهما من القدرية سلم التادة وهلك الاتباع ، الفرق ص ١٢١ .

(١٩٩) يرى عباد أنه لم يكن بين طلحة والزبير وعلى قتال ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٢٠٠) قال الاصم اقوالا في على ومعاوية جعل معاوية احسن حالا من على ، الاصول ص ٢٩٠ - ٢٩١ .

(٢٠١) ثم حدث الاختلاف في ايام على في امر طلحة والزبير وحربهما اباه وفي قتال معاوية اياه وصار على ومعاوية الى صفين وقتله على حتى انكسرت سيوف الفريقين ونصبت رماحهم وذهبت قواهم ، وحثوا على الركب . فوهم بعضهم على بعض فقتل معاوية لعمر بن العاص : يا عمرو ! ألم تزعم أنك لم تقنع في امر فطيع فاردت الخروج منه الا خرجت ، قال : بلى . قال : فما المخرج مما نزل ؟ قال له عمرو بن العاص : فلى

الثالث الذى تظهر فيه الاحكام الثلاثة بالايمان أو الكفر أو الفسوق .
فالتحكيم — لا عن طريق التقية — صواب ، تألفا للمسلمين ، ودرءا
للفتنة ، ومنعا لاراقة الدماء ، وخوفا على العسكر من الفساد والموت بلا
طائل ما دام الخصم قد بين استعدادا للحوار وتحكيم كتاب الله . والرجوع
الى الحق طوعية سلما افضل من الازعان له كرها وحربا (٢٠٢) . وقد

عليك الا تخرج مصر من يدى ما بقيت ؟ قال : لك ذلك ، ولك به عهد ابله
وبشاقه . قال فأمر بالمصاحف فترفع ثم يقول أهل الشام لأهل العراق .
يا أهل العراق هذا كتاب الله بيننا وبينكم ، البقية البقية ، فانه ان احابك
الى ما تريده خالفه أصحابه وان خالفك خالفه أصحابه وكان غمروبن العاص
فى رايه الذى اشار به كأنه ينظر الى الغيب من وراء حجاب رقيق .
فأمر معاوية برفع المصاحف وبها أشار عليه عمرو بن العاص . ففعل
ذلك فاضطرب أهل العراق على على وأبوا عليه الا التحكيم ، وان يبعث
على حكما ويبعث معاوية حكما . فأجابهم على الى ذلك بعد امتناع أهل
العراق عليه الا يجيبهم اليه . فلما استجاب على الى ذلك وبعث معاوية
وأهل الشام عمرو بن العاص حكما وبعث على وأهل العراق أبا موسى
حكما ، وأخذ بعضهم على بعض العهود والمواثيق اختلف أصحاب على عليه
وقالوا : قال الله ... ولم يقل حاكموهم وهم البغاة . فان عدت الى
قتالهم وأقررت على نفسك بالكفر اذ أجبتهم الى التحكيم والا تبرأناك
وقاتلناك . فقال على : قد أبيت عليكم فى أول الامر فأبيتم الا أجابتهم الى
ما سألوا فأجبتناهم ، وأعطيتناهم العهود والمواثيق . وليس يسوغ لنا
العذر فأبوا الا خلعه واكفاره بالتحكيم ، وخرجوا عليه فحسبوا خوارج لأنهم
خرجوا على على بن أبى طالب . وصار اختلافا الى اليوم ، مقالات د ا
س ٦٠ — ٦٤ ، قالوا : القوم يدعوننا الى الكتاب وأنت تدعوننا الى
السيف ! قال : انا اعلم بما فى كتاب الله . أنفروا الى بقية الاحزاب ، أنفروا
الى من يقول كذب الله ورسوله وأنتم تقولون صدق الله ورسوله . قالوا :
أترهبن الا شتر عن قتال المسلمين والا فلنفعلن بك كما فعلنا بعثمان . اضطرب
الى رده بعد أن هزم الجمع وولوا مدبرين . كان على يريد بعث عبد الله
بن عباس فرفضوا لانه منه فبعث أبا موسى الأشعري ثم قالوا : لم حكمت
الرجال لا حكم الا الله . الملل ج ٢ ص ٢٣ — ٢٥ .

(٢٠٢) عند بعض الروافض تحكيم على لا عن طريق التقية صواب
وعن البعض الآخر هو صواب حتى ولو كان بتقية ، وعند الزيدية بكثير
من المرجئة والنظام وبشر على مصيب لما خاف على عسكره الفساد تألف
للمسلمين ومعارضوه مخطئون ، مقالات ج ١ ص ١٢٢ — ١٢٣ ،

تصيب المحكمة الاولى ثم تخطىء بعد ذلك بخروجها على الامام (٢.٣) .
وقد يخطىء الامام دون أن يفسق اذا كان حكمه نتيجة عن اجتهاد وفي
هذه الحال يكون خطؤه صوابا ما دام قد تم عن اجتهاد . قد يصيب
الامام ولكن يأتى الخطأ من أحد الحكمين الذى خدع الآخر (٢.٤) . كما
يصعب تكفير الامام بعد الالتجاء الى التحكيم خاصة وأنه كان مدفوعا
اليه من انصاره قبل أن يتبراوا منه وبعد أن نزل الامام على رأيهم
واعطى اليهود والمواثيق لخصومه (٢.٥) . وان رفض التحكيم وان كان

(٢.٣) الزيدية تتولى المحكمة الاولى وتتبرا مما بعد ذلك من احداث ؛
مقالات ج ١ ص ١٧٠ — ١٧١ .

(٢.٤) عند بعض الروافض أخطأ على ولم يفسق ، الاصول ص ٢٩٢ ،
وعند أهل السنة على مصيب ولكن الحكماء أخطأ في خلع على من غير
سبب . خدع أحد الحكمين الآخر ، الفرق ص ٣٥١ ، الاصول ص ٢٩٢ —
٢٩٣ ، الفرق ص ٣٥١ ، الفصل ج ٤ ص ١٧١ — ١٧٣ ، عند الاصم
لو كان القصد تجويز الامر الى نفسه فخطأ وان كان للوحدة ولم الشمل
فصواب ، مقالات ج ٢ ص ١٢١ — ١٢٧ ، وقد تبرا أبو موسى وجعفر من
عمرو ومعاوية ، ويفسق النظام أبا موسى الاشعري ، الفرق ص ١٤٦ ،
ويصوب النظام وبشر بن المعتبر عليا ويحكم على الحكمين بالفسق ، أما
الجبائي فأنه يقول بصحة توبة أبى موسى . وعند الاصم أن أبا موسى
أصاب في خلع على حتى يجتمع الناس على امام ، الاصول ص ٢٩٢ ،
وقد قيل في على يهلك فيك اثنان محب ومبغض غال ، الملل ج ١ ص
٣٤ — ٣٥ .

(٢.٥) اختلف الخوارج في كفر على والحكمين . فعند جمهور الخوارج
الحكماء كافران ، وعلى كافر حين حكم فقد أمر الله وحكم بقتل أهل النفاق
وترك على قتالهم لما حكم وكل تارك لحكم الله مستوجب الكفر . وعند
الاباضية ليس شركا بل هو كفر نعمة في حين أنه كفر شرك عند الازارقة .
مقالات ج ٢ ص ١٢٦ ، تكفر الازارقة عليا والحكمين ، مقالات ج ١ ص
١٥٩ ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، سموها محكمة لانكارهم الحكمين ، وقولهم لا
حكم الا الله ، مقالات ج ١ ص ١٩١ ، تكفير على بالتحكيم وابن ملجم
والصحابية والقعدة عن القتال ، المواقف ص ٤٢٤ ، عبد الله بن وهب
الراسبي وهو أول من بويع بالامامة من الخوارج تبرا من الحكمين ومن
رضى بقبولهما ، وكفر عليا ، الملل ج ٢ ص ٢٨ ، أول من تلفظ بها الحجاج
بن عبيد الله . قال لمعاوية أتحكم في دين الله لا حكم الا الله . تحكم بها

يدل على قوة اقتناع بالحق ورفض للمصالحة مع الباطل وضرورة اقتناع الخصم بالفعل في ميدان القتال من أجل الحاق الهزيمة به الا انه قد يكون قصر نظر . فالتشبث بالحق من حيث النظر قد يكون احيانا طفولية سياسية من حيث العمل لان ما يمكن تحقيقه بالنضال المستمر يمكن ان يتحقق ايضا بالتحكيم . فالتحكيم نوع من الزام الخصم السياسى بالحجة ويؤسس حياته على النظر . وفي هذا الجو النفسى المشحون حيث يريد كل مقاتل ان يكون صاحب رأى ويريد كل صاحب رأى ان يكون حامل سيف ، تظهر البطولة في التشدد وعدم التنازل والتطرف . فالتمسك بالحق بطولة نظرية ، والبطولة في القتال تمسك بالحق . وفي هذا الاطار من تخفيف العواطف وتهذئة الخواطر قد يتم تصويب الكل ، فالحل مجتهد معذور او قد يمنع الكلام في الموضوع ويحال الى الله او يتم انكار الواقعة التاريخية رغبة في الهروب منها(٢٠٦) . ولكن تصويب الكل يعارض بالحرب والقتال في الواقع ، والواقع ابلغ من الموقف النظرى . واحالة الحكم الى الله يهدىء الخواطر ولكنه لا يوقف الحرب . اما انكار الواقعة التاريخية فانه يحدث تخلصا من الموقف وهروبا من الواقع وايهاما للنفس بالخلاص وتحررا فارغا لها من الاشكال .

حكم القرآن به . الملل ج ٢ ص ٢٩ ، ويقال ان اول من سل سيف الخوارج عروة بن اويينة . قال عن علي اتولاه الى ان حكم ثم اتبرا منه وشهد عليه بالكفر ، الملل ج ٢ ص ٢٩ - ٣٠ ، كفرت الخوارج عليا وابنسه وابن العباس واما ايوب الانصارى وعثمان وعائشة وطلحة والزبير وكل من لم يفارق عليا ومعاوية بعد التحكيم وكل ذى ذنب من الامة ، الفرق ص ٣٢١ ، الاصول ص ٢٩١ - ٢٩٢ ، وفي رأى اهل السنة الخوارج امراب تفقهوا القرآن دون السنة ، يكفر بعضهم بعضا عند اقل نازلة ، الفصل ص ٤ ، ص ١٦٨ - ١٦٩ ، المواقف ص ٤٢٤ ، الملل ج ٢ ص ٢٧ ، الاعتقادات ص ٤٦ ، الاصول ص ٣٣٢ .

(٢٠٦) تقول بعض الفرق بتصويب الكل على والحكمان ومعاوية ان كان الكل عن اجتهاد ، وتقول الواقعة بعدم الكلام في الموضوع ورده الى الله حقا ام باطلا . اما عنباد فانه ينكر الواقعة التاريخية ، مقالات ج ٢ ص ١٢١ - ١٢٧ .

والحقيقة ان المتأمل في رواية التحكيم يجد ان الحق كان من جانب الامام . فقد أنهكت الحرب الفريقين ولم يعد هناك حل عسكري الا بآراقة مزيد من الدماء . أما الخصوم فقد كانوا قاب قوسين أو أدنى من الهزيمة ولم يكن التحكيم بالنسبة لهم الا حيلة للقضاء على وحدة معسكر الامام . ولم يتم ممثل الخصوم باجراء الحيلة الا بعد رشوة ، حكم مصر مدى الحياة . وقد نجحت الحيلة في ايقاع الشقاق في معسكر الامام وخروج الخوارج . وقد وضعت الحيلة بحيث يحدث الشقاق سواء في حالة القبول لانه لا حاكم الا الله او في حالة الرفض لانه كيف يرفض الحكم للكتاب ؟ وقد تردد الامام في القبول أولا ولكن نزولا على رغبة الجند قبل التحكيم . وكان لابد من التزام الامام بالعهود والمواثيق التي اعطاها بعد قبول التحكيم . وقد استغل الخصم الدين ، رفع المصاحف على الرماح ، لاغراض سياسية محضة نظرا لما يعرفه عن تقوى الامام وجنده . بينما ضاعفت التقوى من معسكر الخصوم حتى ان ماتح منه هو الذى قام باقتراح الحيلة واجرائها وكان عمالته تحت الخليفة الثانى كانت مخالفة لعمالته تحت الحكم من بعده ، وكان الحاكم هو الذى يفرض على العامل قتيه وسلوكه .

٢ — الواقع التاريخى المتغير .

ارتبط موضوع النظر والعمل بواقع تاريخى ثابت هو الواقع التاريخى القديم حتى لاصبح من المستحيل الحديث عن موضوع الايمان والكفر والفسوق والعصيان بل والحكم والثورة الا من خلال المادة التاريخية القديمة بأسمائها وأشخاصها وقرقها وحوادثها حول الفتنة الكبرى . والحقيقة ان القصد من تحليل هذه المادة ليس اخذ صف هذا الفريق ضد ذاك الفريق ، وتبرئة فرقة وادانة اخرى بل اعطاء نماذج من المواقف السياسية التى يمكن ان توجد في كل عصر من اجل تحليل الاختبارات السياسية الممكنة . فالمادة التاريخية القديمة تعطينا انماطا مثالية كما هو الحال في القياس من اجل ان تقاس عليها كل مادة

حديثة (٢٠٧) . فما هي المادّة الجديدة التي يمكن أن يقدمها عصرنا ؟ ما هي الكبائر الآن ومن هم مرتكبو الكبائر ؟ هل هي الكبائر القديمة التوسعة اقل أو أكثر أم انه يعاد ترتيبها بحيث مثلا يوضع السحر في اولها الذى يمنع الناس من الاعتماد على العقل والارادة كما يوضع الفرار عند الزحف في مقدمتها نظرا لما نخوضه من حروب وما نعانيه من انكسارات ؟ قد تكون الكبائر الآن سبعة : الاولى ، كل من يعمل على احتلال اراضى المسلمين ويوالى أعداءهم ويصلى فى الارض المغصوبة ويصالح الاعداء ويسالمهم ويتقاعس عن تحرير الارض ، فلسطين المحتلة ، وكشمير ، وباقى اراضى المسلمين ، وكل من يتهاون فى بناء الثغور واعداد الجيوش والقضاء على روح الجهاد فى الامة . والثانية كل من يعمل على قهر المسلمين واذلالهم والقضاء على حرياتهم وملء السجون ، ركم الامواه ، والسيطرة على العقول ، وتزييف الضمائر ، وشرء الذم . والثالثة هي كل من يعمل على نهب ثروات المسلمين وتبديدها وسوء توزيع الدخل بينهم ، وايجاد طبقات متفاوتة فى الرزق وفرق شاسع بين الفقراء والاغنياء ، مع احتكار الاسواق وامتلاك ما بباطن الارض وهم ركاز ، ملكية عامة للمسلمين . والرابعة كل من يعمل على تفكيك وحدة المسلمين وشق صفوفهم وتجزئة اوطانهم دون وحدتهم ولم شملهم . فقد تجزأت الامة بفعل التخلف والانهيال الداخلى وبفعل الاستعمار والسيطرة الخارجية « الارباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار » ! . والخامسة كل من يقضى على هويتهم ويوقعهم فى الاغتراب ، ويقطع الماضى من الحاضر ، ويفصل الحاضر من الماضى ويجعلهم مقلدين للغير ينقلون،

(٢٠٧) يمكن اعطاء نماذج عديدة من عصرنا لمظاهر الشقاق والفرقة فى الامة من الحروب الطاحنة التى تسيل فيها الدماء وتضيع الثروات مثل الحرب بين العراق وايران ، والنزاع بين ليبيا وتشاد ، والقتال بين المغرب والجزائر ، والحرب بين المغرب والصحراء ، والخلاف بين ليبيا والسودان ، والنزاع بين العراق وسوريا ، والحرب الدائرة فى لبنان بين الفرق كلها . ولكن ترك ذلك لمحاولات « قضايا معاصرة » التى تتوجه مباشرة الى وصف احوال العصر وانظر ايضا : « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ثمانية اجزاء ، دار ثات ، القاهرة ١٩٨٨ .

العلم عنه ولا يبدعون علما ، وكل من يجعلهم تاسعين لا يرفعون
ومتعلمين الى الابد لا معلمين يوما ما . والسادسة حل من برسوخ التخلّف ،
في شتى مظاهره سواء في التعليم أو في السلوك ، في الفطر أو في العمل .
يمنع العلم عن الناس ، اعمال العقل ، ورؤية الواقع ، حل من بمنع
عنهم المداواة والبرء من الامراض ، وكل من يمنعهم النظافة وحسن
العيش . والسابعة كل من يجعل الامة مستكينّة مسترضية لا بمالية فائقة .
كثيرة كفناء السيل ، كما بلا كيف ، ملايين عديدة دون قوى فسلطة مد
تعبئة الامة وتجنيد جماهيرها . هذه هي كبائر العصر التي تحدّد من
المؤمن ومن الكافر ومن الفاسق . فالتاريخ واقع متغير ، من المانبي الى
الحاضر والا كنا كمن يريد أن يأخذ جانباً في معركة قديمة ليس ههنا ملزماً
فيها ويترك معاركه التي هو فيها أحد أطرافها (٢٠٨) .

(٢٠٨) ولهذا الغرض أنشأنا « اليسار الاسلامي » وخصصنا ثمانية
أجزاء « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » لموضوع « اليسار
الديني » .

م ١١ — الإيمان والعمل — الإجابة

الفصل الثانى عشر

الحكم والثورة (الامامة)

اولا : مقدمة . وضع المسألة .

الحكم والثورة هو الموضوع الاخير فى علم أصول الدين ، موضوع الامامة ، وهو قضية الحاكم والشعب ، تنصيب الحاكم او خلعه وثورة الشعب مسلما ام حربا . يبدأ علم أصول الدين بالتوحيد وينتهى بالثورة ، وكان التوحيد هو البداية والثورة هى النهاية ، التوحيد وسيلة والثورة غاية . ومن الطبعى ان ينتهى التوحيد نهاية سياسية وان ينصب التوحيد فى الثورة ، والله فى العالم . فالامامة هى الموضوع الذى يربط بين التوحيد والفقہ ، بين العقيدة والشريعة ، بين التصور والنظام . من خلالها يتحول النظر الى عمل ، من المستوى الفردى فى الاسماء والاحكام الى المستوى الجماعى فى الامامة . الامامة اذن ليست مجرد مسألة فرعية عارية من علم أصول الدين ، ادخل فى الفروع منها فى الاصول بل هى من الاصول العلمية اذ كان التوحيد هو الاصل النظرى . ليست مجرد مسألة سياسية صرفة لا شأن لها بالعقلية او النقلية ، بالالهيات او السمعية . وقد يكون وضعها الفرعى هذا مقصودا من اجل ابعاد الناس عن السياسة وجعلها حكرا على الحاكم وجعل التوحيد فارغا من اى مضمون فلا تحرك العقائد الناس ولا يكون لها اى اثر فى حياة الجاهل (١) . بل ان وضعها كفرع لا كاصل كان مجرد اقتراح فردى

(١) النظر فى الامامة ليس فى المهمات ، وليس ايضا فى المنقولات فيها بل فى الفقهيات . ثم انها مثار للعصبية والعرض عن الخوض فيها اسلم من الخائض فكيف وان اخطا ؟ ولكن اذا جرى الرسم

بمبادرة غير مقصودة ثم تحولت الى تقليد جماعى وفعل مقصود ، تقيدا لا ابداعا . فالدافع على ذكرها هو مجرد التقليد ، بعد ان ذكرها أحد السابقين فتبعه اللاحقون مع أن ايمان المقلد لا يجوز طبقا لنظرية العلم في المقدمات الاولى ، وكأن السادة التى وضعها أحد الاوائل أصبحت سنة ينبعها الخلف دون تعقيل أو تأصيل ودون سند من عقل أو من نص (٢) . وقد يكون من أسباب استبعاده هو أنه موضوع يثير التعصب والغضب وتحقق منه النفوس ، فالبعد عنه أسلم والخوض فيه أصعب خاصة لو أدى الى خطأ وجهل . والحقيقة أن السياسة علم محكم يقوم على تحليل الوقائع دون ما تعصب . فالسياسة فى موضوع الإمامة تعنى الأحزاب السياسية والصراع السياسى . وأن بنية الموضوع انها تكشف عن هذا الصراع بالرغم من اعلان الاصول عن حياده وموضوعيته . وهو من الموضوعات الثقيلة رابع موضوع فى السبعيات بعد النوة

==

باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد فان القلوب عن المنهج المخالف المألوف شديدة النفار ، الاقتصاد ص ١١٨ ، مبحث الإمامة تبعاً للقوم وان كان من الفقهيات ، عبد السلام ص ١٥٣ ، وليس نصب الإمام من علم التوحيد ومباحثه لما علمت أنه واجب شرعا فهو من علم الفروع ومن مباحث علم الفقه ، المطيعى ص ٩٩ — ١٠٠ ، وقد ثيل فى العقائد المتأخرة :

وليس هذا من أصول الدين بل الفروع لائق التذيه فهو من المباحث الفقهية وليس من المباحث السمعية الوسيلة ص ٩٨ — ٩٩ .

(٢) الإمامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحة . مباحث الإمامة من الفروع وانما ذكرناها فى علم الكلام تأسيا بمن قبلنا فحقيقة الامر تقتضى أن جميع ايراد مباحث الإمامة مع ايراد هذه المباحث ، الاسفراينى ص ١٤٦ ، ولكن لما جرت العادة بذكره فى اواخر كتب المتكلمين والابانة عن تحقيقها فى عامة مصنفات الاصوليين لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها فى هذا الكتاب موافقة للمألوف من الصفات وجريا على مقتضى العادات . ولكننا نشير الى تحقيق اصولها على وجه الاجاز وننتج مضمونها من غير احتياز ، الغاية ص ٣٦٣ ، اسيا بما قبلنا ، المواقف ص ٣٩٥ .

والمعاد والاسماء والاحكام وكان الانسان لا يستطيع أن يعمل بمقتضى امر يقين في موضوع السياسة ويترك الامر الى النقل وحده . فموضوع السلطة السياسية الحجة فيه السلطة الدينية ، الموضوع هو السلطة والمنهج هو السلطة . فالامامة من المنقولات وليست من المعقولات . كما انما من الفروع وليست من الاصول (٣) . كما انها من المختبرات وليست من المطولات وبالتالي يكتفى فيها بالنقل القليل ، وكان الاقلام تتسبيل في الموضوعات النظرية الخالصة ثم تجف في المسائل العملية ، وكان موضوع الحكم والثورة لا يساوى مواضيع المعاد وعذاب القبر والحراط والموازن ، ركان صلاح الدين بالمعاد أفضل من صلاح الدنيا بالامامة (٤) .

والامامة من المسائل المختلف عليها مثل باقى الاصول ، تكثر الفرق فيها بعضها البعض . اما عند الفرقة الناجية فهي موضوع اتفاق ! اتفاق السلطة في مواجهة المعارضة ، وحدة السلطة في مقابل تشتت المعارضة . هي أولى المسائل التى يقع عليها الخلاف بعد هوية النبى ودفنه وصفة القرشية . قد يكون الدافع الى ادخالها ضمن الاصول الرد على المبتدعة ، وظهور اعتقادات فاسدة تتطلب الرد والتفنيد . فدخلت في علم الكلام لما كان هو العلم الذى يدافع عن العقائد ضد البدع (٥) . وقد يكون الدافع هو الدفاع عن المسحابة الى القضاء

(٣) ويراجع الكتب المصنفة في الكلام فان لم اشترط على نفس في عدا الكتاب نقل ما ذكر في الكلام وانما شرطت حل المشكلات من المعقولات وبيان منتهى اقدام اهل الاصول في مراتب العقول دون المنقول ، الزبارة ص ٤٩٦ — ٤٩٧ .

(٤) فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير من التلويل . ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعلمته . وانما يثبت بطول الالفة في سمعه فلا تزول النفرة عن نقيضه في طبعه أو فطام الضعفاء عن المألوف شديد ، عجز عنه الانبياء فكيف بغيرهم ، الاقتصاد ص ١٢١ — ١٢٢ .

(٥) ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في بلية الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع والاهواء ،

عن حزب سياسى بعينه والهجوم على الاحزاب السياسية الاخرى .
تكشف الامامة اذن الهدف السياسى للعلم كله . لذلك توضع المسألة فى
نهاية العلم كملحق تاريخى يفصل فيها وقع من خلاف ويحكم بين
المتخاصمين أو كتنظرية فى اختيار الامام ثم احكام تاريخية على الخلافة
الاولى دفاعا عن الفرقة الناجية (٦) . وقد يكون الدافع الرغبة فى
الدفاع عن السلاطين وأنظمة الحكم القائمة والكشف عن امام العصر
والدعوة اليه من على المنابر وطلب الطاعة له . لذلك تكون المسألة
نظرية فى اختيار الامام ، امام العصر مع أنه ليس من شأن دراسة المشكلة
السياسية الدعوة لامر واثبات شرعية سلطة (٧) .

١ - هل الامامة فرع أم اصل ؟

يعنى هذا السؤال أن الامامة قد تكون فرعاً من فروع الدين
وليس أصلًا من أصوله ، جزءاً من علم الفروع وليس أصلًا من علم

الى تعصبات باردة تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام
ونقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث
بالكلام وأدرجت فى تعريفه عونا للتقاصرين وصونا للائمة المهتدين من
مطاعن المبتدعين ، الخيالى ص ١٤٩ — ١٥١ .

(٦) التمهيد ص ١٦٤ — ٢٣٩ ، الارشاد ص ٤١٠ — ٤٣٤ ،
الغاية ص ٣٦٣ — ٣٩١ ، فان المختلفين فى العزل والتوحيد والتقدير
والاستطاعة وفى الرؤية والصفات والتعديل والتجوير وفى شروط
النبوة والامامة يكفر بعضهم بعضاً ، الفرق ص ١٠ ، أهل السنة والجماعة
متفقون على مقالة واحدة فى توحيد الصانع وصفاته وعدله وحكمته وفى
أسمائه وصفاته وفى أبواب النبوة والامامة وفى سائر احكام العقبى وفى سائر
أصول الدين ، الفرق ص ٢٦ .

(٧) فى أن الخليفة فى زماننا هذا هو أمير المؤمنين الناصر لدين
الله . ويجب على كافة المسلمين متابعتة . والدليل عليه هو أن الامة
أجمعت على أنه لابد من وجود الامام فى زمان ، وقد ثبت بالدليل أن خلو
الزمان عن الامام غير جائز فى شرع النبى فلا بد من امام ، المسائل
ص ٣٨٥ — ٣٨٦ .

الاصول . وبالتالي تكون العقيدة قائمة بذاتها دون تحقق في نظام سياسي ، ويكون الدين دون سياسة ، والتصور بلا نظام ، والعقيدة بلا شريعة ، والايمان بلا عمل ، والنقل بلا عقل . وقد تكون الامة امتلا من اصول الدين وليست فرعا من فروعه وبالتالي تتحقق العقيدة في نظام سياسي ، ويتحول الدين الى سياسة ، والتصور الى نظام ، والعقيدة الى شريعة ، والايمان الى عمل ، والنقل الى عقل . والاختيار الاول . اختيار السلطة القائمة التي تشعر باللاشريعة والتي تود ابعاد الناس عن السياسة فيصبح الجمهور غير مسيس وبالتالي تصعب الثورة في حين ان الاختيار الثاني هو اختيار المعارضة التي تشعر بالشرعية في مواجهة نظام لا شرعى والتي تود اشراك الناس في العمل السياسي . وتجنيد الجماهير للقضاء على نظام القهر والغلبة . الاختيار الاول يؤدى الى استكانة الجماهير وابعادها على العمل السياسي فلا تنضم صرخات المصلحين ، والاختيار الثاني يؤدى الى تخريب الجماهير ونزولها الى ساحة العمل السياسي ، ملايين هادرة لاسقاط نظم العمالة والقوى . ولا تنفع جيوش السلطان ولا أجهزة العملاء .

وان معظم الحجج التي تقدم لاعتبار الامة فرعا القسود : ١ . كلها ايهام الناس بانها امر صعب لا يمكن ان يسرف ، كله تعصب وهوى . عليه خلاف ، لا يهم في الدين كما تهم الاركان الخمسة ! وهل الخلاف لهؤلاء يمنع من كونها أصلا من اصول الدين ؟ واى شيء لم يحدث عليه خلاف ، حتى التوحيد والعدل والوعد والوعيد والنبوة والاسماء والاحكام وشبهه ، اصول الدين قد وقع فيها الخلاف ولم يمنعها ذلك من ان تكون اصولا للدين ؟ وهل الخلاف عليها يقتل من شأنها ولا يجعلها أصلا والخلاف ، في الرواية وارد في كل العقائد ؟ لذلك وضعت شروط التواتر التي يمكن بواسطتها تأسيس علم بقينى بالاضافة الى شواهد الحس وبراهين العقل . وحقائق الوجدان على ما هو معروف في نظرية العلم في المقدمات الاولى . ونظرية العلم منذ البداية تفرق بين العلم ومضادات العلم من شك وجول وظن وتردد وتعصب وهوى . وكيف لا تكون معلومة بالدين ضرورة والقرآن كله حديث حول الامام والطاعة والامر بالمعروف والنهي عن

المنكر وكثير من الموضوعات السياسية ؟ وكيف تكون الإمامة غير معلومة في الدين وهى الموضوع الاول الذى اختلفت عليه الامة وكان سبب نشأة علم أصول الدين ؟ ولماذا تكون أقل من الاركان الخمسة ؟ وما قيمة الشهادتين في العبادات دون امامة أو جهاد في المعاملات ؟ ان استبعاد الإمامة مثل استبعاد الجهاد كأحد أركان الدين انما كان محاولة مقصودة لعدم تسييس الدين واعتبار السياسة حكرا على السلطة وابعاد الجماهير عنها حتى يستأثر بها الحكام . ولماذا لا يكفر منكرها كما يكفر منكر السبعيات وهى موضوعات نظرية خالصة لا تعم بها البلوى ؟ وإيهما أولى بالكفر : من ينكر الملكين أو عذاب القبر أو الصراط أو من يقهر المسلمين ويستذلهم ويتسلط عليهم ويستغلهم ويصالح الاعداء ؟ وبطبيعة الحال يشوب الموضوع حماس وانفعال . فالسياسة ليست مقطعلنا نظريا فحسب بل هى ممارسة عملية ، وتحزب ومواقف وتعارض مصالح وتصادم قوى . فمن الطبيعى أن يسود الهوى فى الممارسة وأن يتدخل فى صياغة النظرية . ومع ذلك فان نظرية العلم قادرة على الفصل بين العلم والهوى ، بين اليقين والظن (٨) .

(٨) الاختيار الاول هو موقف أهل السنة . الكلام فى هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد ، والخطر على من يزل فيه يربى على الخطر على من يجهل أصله ، ويعتوره نوعان محظوران عند ذوى الحجاج : (١) ميل كل فئة الى التعصب وتعدى الحق (ب) من المجتهدين المحتملات التى لا مجال فيها للقطعيات ، الارشاد ص ٤١٠ ، أعلم أن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد بحيث يقضى النظر فيها الى قطع ويقين بالتعيين ولكن الخطأ على من يخطئ فيها يزيد على الخطر على من يجهل أصلها ، والتعسف الصادر عن الاهواء المضلة مائع من الانصاف فيها ، النهاية ص ٤٧٨ ، الكلام فى الإمامة ليس من أصول الديانات ولا من الامور الابديات بحيث لا يسع المكلف الاعراض عنها والجهل بها . لعمري أن المعرض عنها لارجى حالا من الوغل فيها فانها لا تنفك من التعصب والاهواء واثارة الفتن والشحناء والرجم بالغيب فى حق الائمة والسلف بالازراء ، وهذا مع كون الخائن فيها سالكا سبيل التحقيق فكيف اذا كان خارجا عن سواء الطريق ؟ الغاية ص ٣٦٣ ، ليس نصب الامام ركنا يعتقد فى قواعد الدين المجموع عليها ، المعلومة بالتواتر ، بحيث يكفر

الإمامة اذن اصل من اصول الدين واحد أركانه الرئيسية فالإنسان حيوان سياسى بقدر ما هو حيوان عاقل . ولكن هل يعنى ذلك أنه لا تفويض للعمامة فيها أو تركها للناس أو عدم قيامها على المصلحة وانما تكون غيبية دينية الهية تفويضية ؟ يبدو أن اعتبار الإمامة مجرد مصلحة فئة وليست مصلحة عامة ولد رد فعل مضاد يجعلها خارج المصلحة كلية . ولدت الذاتية النسبية أسطورة غيبية مع أن المصلحة العامة أساس موضوعى تقدم عليه الإمامة . ومن ثم ينقلب الموقفان الى هوى وهوى مضاد ، الى ذاتية وذاتية مضادة ، ويغيب الأساس المصلحى العام وهو الأساس الوحيد للسياسة (٩) .

ومع ذلك تظهر الإمامة كأنها اصل خاص داخل الشق العقائدى للفرق المختلفة سواء دون نظام ، مجرد اصل ، أو كاصل فى نظام مرتب ، الاصل الرابع أو الخامس أو السادس أو الثانى عشر . وهنا يكون الاصل والموضوع والركن والعقيدة بمعنى واحد (١٠) . قد تدخل المسألة كاحدى مسائل السمع والعقل كاصل رابع يتم طبقا لها تصنيف الفرق مع الصفات والتوحيد ، والقدس والعدل ، والوعد والوعيد ،

منكرها كالشهادتين والزكاة والصلاة وصوم رمضان والحج لانه ليس معلوما من الدين بالضرورة فلا يكفر منكره ، البيجورى د ٢ ص ١٠١ ، عن عبد السلام ص ١٥٤ ، وقد قيل شعرا :

فليس ركننا يعتقد فى الدين فلا تزغ عن امره المبين
الجوهرة د ٢ ص ١٠١ .

(٩) عند الشيعة ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم بل هى قضية اصولية ، ركن الدين لا يجوز اغفاله واهماله وتفويضه الى العمامة وارساله ، الملل د ٢ ص ٦٨ - ٦٩ .

(١٠) فى بيان الاصول التى تجتمع عليها اهل السنة : اتفقت اهل السنة والجماعة على اصول من أركان الدين ، كل ركن فيها يجب على كل عاقل بالغ معرفة حقيقته ، ولكن ركن منها شعب ومن شعبها مسائل اتفق اهل السنة فيها على قول واحد وضلوا من خالفهم فيها . والركن الثانى عشر الخلافة والإمامة وشروط الزعامة ، الفرق ص ٣٢٣ .

رهو السمع والعقل ، أى انها مسألة تتراوح بين النقل والعقل وليست نقلا خالصا عاريا عن العقل (١١) . وقد تدخل الإمامة تحت الاصل الخامس ، « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » (١٢) . وقد تدخل كاحدى موضوعات ستة يدور حولها علم التوحيد ، التوحيد والقدر والايمان والوعيد والإمامة والمفاضلة للطائفت (١٣) . ويظهر معها الجانب التاريخي في تفضيل الائمة ومقارنتها مما يدل على أنها مسألة سياسية تاريخية أى النبوة فى التاريخ . ومع ذلك فقد تظهر مسألة الإمامة فى موضوع النبوات وبوجه خاص فى آخر مرحلة من مراحل النبوة مما يدل على انها ملحق للسمعيات لا ترتكز على أساس عقلى وانها مرتبطة بخلافة النبى ، فالامام خليفة ، وانها استمرار للنبوة فى التاريخ على الارض ، وليس فى السماء كما هو فى المعاد (١٤) . وقد تظهر الإمامة كاحدى موضوعات السمعيات مع النبوات والمعاد والاسماء والاحكام (١٥) . وفى هذه الحالة لا تكون ركنا خاصا أو عقيدة خاصة . وقد تغيب المسألة عن بعض الرسائل المتقدمة لانها فرعية وليست اصلية وبالتالي يتعزى العلم عنها كلية (١٦) . كما انها تغيب فى بعض العقائد المتأخرة امام شمول

(١١) القاعدة الرابعة ، السمع والعقل ، والرسالة والامانة ، وهى تشتتل على مسائل التحسين او التقييح والصلاح والاصلاح واللفظ والعصمة فى النبوة وشرائط الإمامة نصا عند جماعة واجماعا عند جماعة ، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص ، وكيفية اثباتها على مذهب من قال بالاجماع ، والخلاف بينها وبين الشيعة والخوارج والمعتزلة والكرامية والاشعرية ، الملل د ١ ص ١٢ .

(١٢) الشرح ص ٧٤٩ — ٧٧٠ .

(١٣) ما اختلف عليه المسلمون هو التوحيد ، القدر ، والايمان ، والوعيد ، والإمامة ، والمفاضلة ، ثم اشياء يسميها المتكلمون اللطائف ، الفصل د ٢ ص ١١٠ .

(١٤) نهاية الاقدام ص ١٧٨ — ١٩٧ ، الطوالع ص ٢٢٨ ب ٢٣٩ .

(١٥) المحصل ص ١٧٩ — ١٨٢ .

(١٦) الشامل ، الاساس ، التحقيق .

التوحيد بعد أن فرغ التوحيد من أى مضمون سياسى الا ، من الثناء علم :
الخلفاء الاوائل (١٧) . وفى بعض الحركات الاصلاحية الحديثة قد تستلج
وظيفة الوصى السياسية مسألة الامامة وتختفى الامامة أمام النبوة كتحقق
للوصى فى التاريخ (١٨) .

والامامة هى المشكلة الغالبة عند « الرافضة » و « الخوارج » ،
وهما الفرقتان اللتان خرجتا من واقعة واحدة وهى الخلاف على الامام .
عبدته الاولى وكفرته الثانية ، طرما نقيض خرجا من واقعة واحدة (١٩) .
لكل منها تصور مختلف . الاولى تخصصها فى قریش والثانية تعميمها خارج
قریش . الاولى تجعلها بالنص والتعيين بينما الثانية تجعلها بالاختيار
والبيعة . الاولى تقول بالتقية والثانية تقول بالقيادة الظاهرة . الاولى
تقول بالطاعة والثانية تشرع للمراجعة عليه . الاولى تطالب باسقاط
الشرائع والثانية تعمل على تطبيق الشرائع . ولما كانت الفرقتان مختلفتين
فى التوحيد والمعدل اذ تقول الاولى بالغالية والثانية بالتنزيه فانه يبرز
سؤال : هل هناك صلة بين الموقف فى التوحيد والموقف فى الامامة ؟ هل
يؤدى التالىة او التجسيم الى القول بالامامة بالنص والتعيين وبالوهية
الائمة وبالخلود وبالرجعة وبالعصمة وبالتقية كما يؤدى القول بالتنزيه
الى البيعة والاختيار ؟ ان اكثر الفرق التزاما بالعالم كالخوارج اقلها
ايغالا فى التوحيد تنزيها . فلا تجد عندهم اقوال فى الله فى ذاته وصفاته
بقدر ما نجد فى الايمان والعمل والحرب والسلام والفقہ والتشريع
والسياسة . فالتوحيد عملى صرف . فى حين ان الرافضة اكثر ايغالا
فى التوحيد تاليها وتجسيما وتشبيها كما ان لديهم اقوالا فى الايمان

(١٧) العقائد المتأخرة مثل : السنوسية ، الدر ، الرسالة ، الكتاب ،
العقيدة ، الخريدة ، الجامع ، الحصون ص ١٢٨ .

(١٨) الرسالة ص ٨٣ — ٢٠٦ .

(١٩) وهذا معنى قول الرسول : « يهلك فيك اثنان محب غسال
ومبغض غال » ، الملل ح ١ ص ٣٤ — ٣٥ ، وقد وافق المرجئة فى بعض
المسائل التى تتعلق بالامامة ، الملل ح ٢ ص ٢٣ .

والعمل والامامة والسياسة وموضوعات الفقه والتشريع . فالتوحيد
نظري وعلمي .

٢ — اسمها وتعريفها واقسامها .

يختلف اسمها بين الامامة او الخلافة او الزعامة . وهى فى الحقيقة
اسماء واحدة تضاع مسألة السلطة او الزعامة فى الامة دون المؤسسات
او الجمهور . وهى بهذا المعنى ادخل فى النظم الاسلابة والشريعة الاسلامية
فى الاحكام السلطانية فى علم الفقه (٢٠) . الامامة اذن هى قضية السلطة
فى المجتمع الدينى والمدنى وتسير امور الدين والدنيا . وفى هذه الحالة
لا يكون هناك فرق بين النبوة والامامة . فالنبوة امانة ، والامامة نبوة ،
وكان النبى يقوم بوظيفة الامام كما ان الامام يقوم بوظيفة النبوة
باستثناء الوحى وايصاله من الله الى الناس . وقد ظهر ذلك فى علوم
الحكمة اكثر من ظهوره فى علم اصول الدين ولكن من حيث الجانب المعرفى
دون الجانب العلمى التشريعى (٢١) .

اما تعريفها بانها خلافة الرسول فى اقامة الدين اتباعا ومن ثم
يخرج من التعريف العامل والمجتهد والامر بالمعروف والنهى عن المنكر

(٢٠) الركن الثانى عشر ، الخلافة والامامة وشروط الزعامة ،
الاصول .

(٢١) تعريفها . قال قوم الامامة رياسة عامة فى امور الدين
والدنيا وتقصده بالنبوة . والاولى ان يقال هى خلافة الرسول فى
اقامة الدين بحيث يفرض اتباعه على كافة الامة . وبهذا القيد يخرج
من منصبه الامام ناحية والمجتهد ويخرج الامر بالمعروف والنهى عن
المنكر ، المواقف ص ٣٩٥ ، حقيقة الامام فى اصل اللغة المقدم عن
استحقاق ام لا . وفى الشرع اسم لمن له الولاية على الامة والتصرف
فى امورها على وجه لا يكون فوق يده يد احترازا عن القاضى والمتولى
فهما يتصرفان فى امور الامة ولكن يد الامام فوق ايديهم ، الشرح ص ٨٥٠ ،
قال قوم اسم الامامة قد يقع على الفقيه والعالم وعلى متولى الصلاة
واهل مسجد ما . نعم بالاضافة لا بالاطلاق مثل المتولى لامور المسلمين .
وكذلك اسم الامارة لبعض المؤمنين مثل الجيش وكذلك الخلافة ،
الاصول ص ١٠٩ .

أى ثواب الامام والعلماء ووسائل الرقابة الشعبية فانها تشير الى الوضع نفسه وهو أن الامامة تركيز للمشكلة السياسية على قضية الحكم أو السلطة دون المؤسسات التنفيذية (العمال) أو القضائية (القضاة والمجتهدون) أو الشعبية (الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر) (٢٢) . كما أن الامامة تكون عن استحقاق أم عن غير استحقاق أى انها قد تكون بالغلبة والقهر وبالتالي لاتدخل البيعة كطريقة لثبوتها كجزء من تعريفها . كما لا تدخل طريقة عزل الامام أو الخروج عليه كجزء من تعريفها الا فيما ندر (٢٣) . تدور معظم المشكلة حول الامام أى السلطة المشخصة ، ولايته وصفاته ، ووجوبه وطريقة ثبوته دون التعرض لباقي جوانب المشكلة السياسية أى المؤسسات الدستورية ووسائل الرقابة الشعبية . ولكن المقارنة تعقد باستمرار بين الامامة العظمى وهى الخلافة والامامة الصغرى وهى امامة الصلاة من أجل اعضاء الطابع الدينى على السياسة طلبا للطاعة (٢٤) . فى حين أن المعنى هو أن الذى يؤم الصلاة يقود امة (٢٥) .

لذلك كانت أقسام الامامة كلها تدور حول الامام المنصوص عليه تعيينا مثل الخلود والرجعة والتقية أو الامام الذى عقد البيعة عليه اختيارا . ولكل نموذج تحقق فى التاريخ وتعين فيه حتى يتحول الموضوع

(٢٢) انظر الجزء الثانى « من النقل الى الابداع » . محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة .

(٢٣) الامامة العظمى (الخلافة) تعريفها ، حكم نصب الامام ، شروط الامام ، ما يستحق به العزل ، البيجورى ح ٢ ص ١٠٠ .

(٢٤) رشيد رضا ، الخلافة أو الامامة العظمى ، ولم نشأ استعماله لانه ليس مؤلفا فى علم أصول الدين بل فى الفقه ، ومكانه فى علم الفروع لا فى علم الأصول ، فى الشريعة وليس فى العقيدة ، فالموضوع تماس بين العلمين .

(٢٥) ويقول اقبال :

يا اماما لركعه كيف تدري . فى السورى ما امامة الاتسوام .

- النظرى الى تحقيقات تاريخية صرفة عن تاريخ الائمة والخلفاء الراشدين .
فالتاريخ ذيل للامامة او تذييل لها . وقد يبدو أحيانا الجانب النظرى اهم
من الجانب العملى ، حيث يتم البحث فى طريقة ثبوت الامامة اى كيفية
تنسبب الامام بعد ان يتم البحث فى وجوبها وعلى من تجب وكيف تجب
اكثـر من البحث من شروطه ووظائفه . ومع ذلك يصعب تجريد البحث
النظرى من المواقف العملية والنماذج التاريخية ، والدخول فى
صراع الفرق وآرائها ومذاهبها حتى لتضيق الموضوعات من خلال
عقائد الفرق . بل وتتغلب أحيانا الدعوات لفرقة بعينها على العرض
الموضوعى للامامة وكان البحث السياسى لا ينفـرق بين العرض النظرى
والالتزام العملى (٢٦) .

ثانيا : وجوب الامامة .

هل الامامة واجبة اى ضرورة لا يرسل الله وحبا الا ذكرها ولا
تقوم حياة الناس الا بها ام أنها غير ضرورة يصلح حال الناس دونها ؟

(٢٦) جملة الكلام لا تخرج عن ثلاثة أقسام : (أ) الذى يقوم به الامام
ويتصرف فيه (ب) صفات الامام (ج) طريقة وجوبه وثبوته ، المغنى ج ٢٠ ،
الامامة ص ١١ ، كونه صاحب معجزة ومعصوم وله صفة النبى او
الالوهية عند الفلاة ، الامامة ص ١١ — ١٥ ، تشمل على طرفين :
(أ) وجوب الامامة وشرائطها وبيان ما يتعلق بها (ب) معتقد أهل السنة
فى ائمة الخلفاء الراشدين والائمة المجتهدين الذين قضوا بالحق ، وبه
كانوا يعدلون ، الامامة ص ٣٦٣ ، الامامة على ثلاثة أقوال : (أ) الملاحدة
يقبلون اماما جاهلا (ب) أكثر الرافضة ، الامام محمد بن الحسن العسكرى
وهو غائب (ج) أصل السنة والسواد الاعظم ، الامام الحق فى زماننا
أبو العباس أحمد بن الحسن العباسى . وإذا كان من الاقرار بفساد
القولين الاولين وبطلانها وجب الاقرار بصحة أمير المؤمنين أحمد بن الحسن
العباسى ووجوب أمثاله أمره والانتفاء عن مناهيه ، المسائل ص
٣٨٥ — ٣٨٦ ، شرائط الامامة نصا عند جماعة واجماعا عند جماعة ،
وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص ، وكيفية اثباتها على مذهب
من قال بالاجماع والخلاف فيها بين الشيعة والـخـوارج والمعتزلة
والكرامية والاشعرية ، الملل ج ١ ص ١٢ .

وهو موضوع نظرى صرف كما هو الحال فى النبوة ، اثبات وجوبها
ار استحالتها او امكانها(٢٧) . وهناك احتمالات عدة : الا تكون الامامة
واجبة اصلا اما لعدم حاجة الناس اليها والاستغناء بفطرتهم عنها
او لانها تثير الفتنة والشقاق او لانه يصعب تحقيق شروطها . وقد تكون
واجبة على الله قبل وجوبها على العباد لانه لطيف بهم يرمى الصلاح
ويبقى الاصلح . وقد تكون واجبة على العباد اما سمعا او عقلا .
وهو سؤال عام فى الفلسفة السياسية عن ضرورة السلطة فى المجتمع(٢٨) .

١ — هل الامامة غير واجبة اصلا ؟

قد تكون الامامة غير واجبة اصلا لا على الله ولا على العباد ، لا
سمعا ولا عقلا ، لا نظرا ولا عملا . وقد يصاغ السؤال بطريقة اخرى
فيكون : هل يجوز أن تخلو الارض من امام ؟ فاذا كان السؤال الاول
يتوجه نحو النظر والمبدأ فان السؤال الثانى يتوجه نحو الواقع
والمشاهدة واستقراء التاريخ . فاذا تطابق الرايان تصبح الامامة غير
واجبة اصلا بحجة العقل وحجة الواقع .

ويرفض الوجوب النظرى بعلمين متضادتين . الاولى ان الناس وقت
السلم اخيار وليسوا فى حاجة الى امام والثانية ان الناس فى وقت الفتنة
يمنع عليهم وجود الامام . وهما حجتان متعارضتان متقابلتان لنفى وجوب
الامامة واثبات استحالتها ، حجة مثال وحجة واقع ، الاولى ترسم
صورة مثالية للعالم ومن ثم فلا حاجة الى امام الثانية ترسم صورة
سوداوية للعالم وبالتالي فترك الامامة افضل . تبين الحجة الاولى ان
الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الامام . فالناس اخيار بالطبع ،

(٢٧) انظر الفصل التاسع ، تطور الوحي (النبوة) ، ثانيا ،
وجوبها واستحالتها وامكانها .

(٢٨) التفتازانى ص ١٤٢ ، الخيالى ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الاسفراينى
ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الوسيلة ص ٩٨ ، المطيعى ص ٩٩ ، البيجورى
ح ٢ ص ١٠٠ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، المسائل ص ٣٨٣ — ٣٨٤ .

يكفى اتباع الفطره وانعقد الاجتماعى الطبيعى دون ما حاجة الى سلطة تأخذ بزمهم وتوجههم نحو الخير . الانسان سيد نفسه ، والجماعة ترمى مصالحها ، والسلطة ثر ومفسدة لا حاجة للناس بها (٢٩) . والحقيقة انه لا يمكن رد هذه الحجة بالحجة العكسية وهو تصور الناس اشرارا يكلل بعضهم بعضا ، وبالتالي لابد من امام يحفظ اموال اليتامى وتوجيهه سرايا والذب عن البيضة وتنفيذ الحدود وكان مصالح الناس تظل معطلة دون امام ، وكان الناس بطباعهم ليست لهم اخلاق اجتماعية يحفظون بها الحقوق ويدافعون بها عن النفس ، وبالتالي انكار الحق الطبيعى ، مثل حق الآخر ، وحقوق الدفاع عن النفس (٣٠) . وتبين الحجة الثانية أن الامة اذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ الى الامام . اما اذا عصت وفجرت وقتلت الامام لم يجب على اهل الحق منهم اقامة امام . فالشعب الغاضب الراض هنا اقوى من الامام ، والامام اضعف منه ، والسلطة لا تقوى على تثبيت نفسها . ولما كانت السلطة تعبيرا عن الشعب ، والشعب راض لها فان اية محاولة لتثبيت سلطة شعب راض لها ستكون بالضرورة سلطة تاهرة لا تعبر عنه (٣١) . ويمكن الرد على هذه الحجة بأن الناس احوج

(٢٩) منهم من قالوا تارة هو حال الفتنة يزيد بها وتارة حال الامن لا حاجة اليه ، المواقف ص ٣٩٧ ، الاولى حجة ابي بكر الاصم ، والثانية حجة هشام الفوطى . فعند الاصم أن الناس لو كفوا عن الظالم لاستغنوا عن الامام ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٨ ، المغنى ، الامامة ص ١٦ ، مقالات ج ٢ ص ١٣٣ ، لو أنصف الناس بعضهم بعضا وزال الظالم وما يوجب اقامة الحد لاستغنى الناس عن الامام ، المغنى ، الامامة ، ص ٤٨ .

(٣٠) هذا هو رد اهل السنة على الاصم . أما قولهم بأن الامة اذا تناصفت استغنت عن الامام فانه لا بد لهم من قائم يحفظ أموال اليتامى والمجانين وتوجيهه السرايا الى حرب الاعداء والذب عن البيضة ونحوها من الاحكام التى يتولاها الامام أو منصوب من قبله ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٨ ، المحصل ص ١٧٦ .

(٣١) هذه حجة هشام الفوطى . اذا اجتمعت الامة كلمتها على

الى الامام في عصر الفتنة منهم في حال الاطمئنان واستتباب الامن . وقد يكون تنصيب الامام وقت الفتنة ادعى الى القضاء عليها . ولكن يظل وكأنه امير يطيعه الناس خوفا منه . ولكن الرد الاكثر اقناعا هو ان هذا الراى انما هو تبرير لواقع سياسى معين من اجل غاية سياسية معينة وهو رفض امامة الامام الشرعى الذى بويع في عصر الفتنة (٣٢) . وقد تنكر الامامة أصلا بلا علة سواء في حال السلامة او في حال الفتنة (٣٣) . اما القول بجواز ان تخلو الارض من امام حتى يعقد لواحد وبالتالي نهى غير واجبة ، وهى الصيغة الثانية من السؤال التى تعتمد على حجة الواقع فانه يمكن الرد عليها بحجة من نوعها وهى ان الزمان لا يخلو من امام ليس بمعنى أنه لايد من امام ضرورة يتصرف فى امور الناس بل بمعنى أنه لا يجوز خلو الزمان ممن يصلح للإمامة لانها قضية مصلحية (٣٤) .

الحق احتاجت حينئذ الى الامام . واما اذا عصمت ومجرت وقتلت الامام لم يجب، حينئذ على أهل الحق منهم اقامة امام ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٨ ، ان الامة اذا اجتمعت كلمتها وتركت الظلم والفساد احتاجت الى امام يسوسها ، واذا عصمت ومجرت وقتلت امامها لم تعقد الامامة لاحد فى تلك الحال ، الفرق ص ١٦٣ — ١٦٤ ، يجب نصبه وقت السلامة اما فى الحرب فلا لانه ربما صار نصبه سببا لزيادة الشر .

(٣٢) واما قول الفوطى بسقوط الامامة عند الفتنة فمضميره ابطال امامة على لانها عقدت له فى حال قتل عثمان ووقوع الفتنة فيه . وعلى هو الامام حقا على رغم الفوطى واتباعه ، الاصول ص ٢٧١ — ٢٧٢ ، وانما اراد الطعن فى امامة على لانها عقدت له فى حال الفتنة وبعد قتل امام قبله ، الفرق ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٣٣) ومنهم من قال لا يجب فى شىء من الاوقات دون تعليل بمصلحة .

(٣٤) يجوز ان تخلو الارض من امام حتى يعقد لواحد وبالتالي هى غير واجبة ، مقالات ح ٢ ص ١٣٤ ، مذهبنا ان الزمان لا يخلو من امام ليس بمعنى أنه لايد من امام يتصرف فالمعلوم انه ليس بل المراد انه لا يجوز خلو الزمان ممن يصلح للإمامة أى انها قضية مصلحية ، الشرح ص ٧٥٨ .

م ١٢ — الايمان والعمل — الامامة

وقد تعاد الحجتان المتضادتان نفسها بطريقتي أخرى . الأولى
أن الناس لا يحتاجون لإمام لأنهم يعلمون كتاب الله فيها بينهم . يكفى ،
أن يتناصحوا فيها بينهم . فإن رأوا إمامة إمام بينهم فعلوا ولكن إقامته
ليست ضرورية أصلا . يكفى أن يتعاطى الناس بالحق ويتواسوا به
دون أن تكون الإمامة واجبة شرعا تستحق الأمة اللوم والعقاب في
حال الامتناع عن القيام بها . وكل إنسان مثل غيره في التقوى والصلان
فكيف ينصب إنسان آخر إماما عليه وهو مثله ومساو له ؟ في طباع الإنسان
وأديانه وشرائعه ما يغنى عن الإمام . وطالما انتظمت حياة البدو والعربان
في البوادي بلا سلطان (٣٥) . والحقيقة أن السلطة تنشأ في المجتمع طالما

(٣٥) هذا هو موقف فرقة النجدات الخوارج إذ لا حاجة لإمام إذ يعلمون
كتاب الله فيها بينهم ، مقالات د ١ ص ١٨٩ — ١٩٠ ، لا يلزم الناس
فرض الإمامة وانما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم ، الفصل ص ٤ ص
١٠٦ — ١٠٧ ، لا حاجة للناس إلى إمام عليهم أن يتناصفوا فيها بينهم
فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فاقاموه صار ، الملل د ٢
ص ٣٧ ، ليس على الناس اتخاذ إمام بل تعاطى الحق ، الفصل
د ٥ ص ٣١ ، الإمامة غير واجبة في الشرع وجوبا لو امتنعت الأمة عن
ذلك استحقوا اللوم والعقاب بل هي مبنية على معاملات الناس .
فإن تعاونوا وتعادلوا وتناصروا على البر والتقوى ، واشتغل كل واحد
من المكلفين برأجه وتكليفه استغنوا عن الإمام ومتابعته . فإن كل واحد
من المجتهدين مثل صاحبه في الدين والإسلام والله والاجتهاد . والناس
كأنسان المشط . والناس كابل سائمة لا تخيفها راحلة . فأين يلزم
وجوب الطاعة لمن هو مثله ؟ النهاية ص ٤٨١ — ٤٨٢ ، لا حاجة لإمام ،
ريجوز لهم نصيبه ، المواقف ص ٤٢٤ ، لو تناصف الناس وعدلوا
استغنوا عن الإمام ، النهاية ص ٤٩٠ ، لو توفر الناس على مصالحهم
ما يحق عليهم طباعهم وأديانهم فلا حاجة إلى حكم السلطان ، المواقف
ص ٣٩٦ — ٣٩٧ ، وهو أيضا موقف المحكمة الخوارج إذ لم توجب
نصب الإمام ، المواقف ص ٤٢٤ ، ولم تقل بإمارة ، الملل د ٢ ص ٢٩ ،
وقد جوزت المحكمة الأولى ألا يكون في العالم إمام أصلا وأن احتيج
إليه ، الملل د ٢ ص ٢٦ ، وقد رد أهل السنة على ذلك بأن ذلك إن كان
ممكنا عقلا فممتنع عادة لما يرى من ثورات الفتن والاختلافات عند موت
الولاة ، والعربان والبوادي لا يبقى بعضهم على بعض ، ولا تحافظ
على سنة ولا غرض ، وليس تشوقهم إلى العمل بموجب دينهم غالبا .
لذلك قيل : « يزعم السلطان أكثر مما يزعم القرآن » . وقيل : « السيف

ان هناك اكثر من اثنين « لو كنتم ثلاثة فأمروا عليكم واحدا » . ولا يكفى التناصف اذ ينشأ النزاع ويبرز الخلاف وهو طبيعى . ينشأ النزاع من الارادات فتظهر الحاجة الى التنسيق والتوفيق بين المصالح المتعارضة مثل الاسرة والمجتمع والسياسة الدولية . هى حالة افتراضية . صرفة تبدأ بالشرط المستحيل « لو » تناصفوا وهو ما لا يحدث نظرا لان الانسان مجموعة من الاهواء والمصالح يعيش فى طبقات اجتماعية متباينة . حتى الصحابة والتابعين بالرغم من اخلاصهم وتقواهم نشب بينهم خلاف ولم يمنهم تناصيحهم وتناصيفهم من الوقوع فى الفتنة وارقة الدماء . وان وجود مساواة بين الناس فى الفضل والحكمة لا يمنع من الامارة . ثم الامارة لا تعنى الرفعة والسمو للبعض والطاعة والمذلة من البعض الآخر بل تعنى مجرد التوحيد بين المصالح التى قد تتعارض . والمحكوم حاكم بالرقابة . وهناك شرع مستقل عن كليهما وهو الحاكم الفعلى . كما لا يعنى الوجوب الشرعى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك بل الوجوب المصلحى الععلى حيث لا تستقيم الحياة بدونه . وان وجود العريان واهل البوادر بلا سلطان يعنى ان حياتهم بدائية وان مظاهر انتاجهم بسيطة وليست الحياة المدنية المركبة حيث الصناعة والتجارة وانماط الانتاج المتشابكة التى تستدعى سلطة وتنظيها وادارة وامارة . ليس الرد على هذه الحجة هو ضرورة وجود امام مهمته تخويف الناس والتشديد عليهم ، ولو باستعمال السيف فذلك هو الامام القاهر ، ودرا شر بشر اعظم ولكن بضرورة نشأة السلطة

والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان » ، المواقف ص ٣٩٦ - ٣٩٧ ، ويرد اهل السنة على النجدات بأن هذا جائز فى العقل جواز سداد الناظرين فى نظرهم قبل ورود الشرع ولكن العادة الجارية والسنة المضطردة أن الناس بانفسهم لا يستقرون على مناهج العدل والشرع الا بحامل يحملهم على ذلك بالتخويف والتشديد على الظالم ، النهاية ص ٤٩٠ .

دشاة طبيعية تحقيقا لمصالح الجماعة عن طيب خاطر بناء على عقد اجتماعى شفاهى او مكتوب . فهذا العقد تعبير عن الحرية الطبيعية وليس سلبا لها بالقهر . لا يكون اثبات الامامة بالتخويف وحمل الناس حملا عليها فذلك هم العبيد . وقد يكون الراد على عمر وهو يخطب اكثر سلطة من عمر نفسه كحاكم وكامام من فوق المنبر .

والحجة الثانية انه حتى فى حالة الحاجة الى امام فانه يصعب تنصيبه لان ذلك يثير الفتنة نظرا لاختلاف الاهواء ، كل قوم يريدون الامام منهم فيقع التشاجر والتناحر والتجربة خير شاهد على ذلك . كما يتعذر الوصول الى آحاد الرعية لتنصيبه اماما عليها يسير كل ما يعنى لهم من شؤون حياتهم . كما ان للامامة شروطا قلما توجد فى كل عصر . فان اقاموا من لم يتصف بها فقد اخلوا بالواجب وان لم يقوموا احدا فقد نخلوا عن الواجب ، وبالتالي يرتكبون الذنب مرتين (٣٦) . . . والحقيقة ان تنصيب امام لا يثير بغضا ولا كراهية ولا تسابقا على الامامة . فاذا ما تسابق امام عليها فان ذلك يسقط شرط امامته لانه لا يمكن تولية هذا الامر من يطلبه ولا بد فيه من بيعة الآخرين له تون ان يطلبها هو لنفسه حياء واستحياء . ومن يبغى تحمل مسؤولية امة ، يعذب على كل محتاج ومظلوم ؟ وان صعوبة شروط الامام لا تعنى عتم وجوده بالفعل بل تطبق الشروط على مستوى الممكن والواقع وليس على مستوى المستحيل

(٣٦) هذه أيضا حجة الخوارج فان نصب الامام يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعى كل قوم امامة شخص وصلوحيه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شاهدة بذلك ، المواقف ص ٣٩٧ ، ذهب بعض القدرية والخوارج الى ان ذلك ليس واجبا لا عقلا ولا شرعا ، الغاية ص ٣٦٢ ، عند الخوارج لا تجب اصلا . ومنهم من فضل فقال يجب الا من دون الفتنة وقال آخرون بالعكس ، المواقف ص ٣٩٥ ، المطالع ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، ويقدم الخوارج حجتين اخريين : (أ) الانتفاع بالامام انها يكون بالوصول اليه ، ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه فى كل ما يعنى لهم من الامور الدنيوية عادة (ب) للزعامة شروط قلما توجد فى كل عصر فان اقاموا فاقدها لم يأتوا بالواجب والا يقبوه فقد تركوا الواجب ، المواقف ص ٣٩٦ — ٣٩٧ .

والمثال . لا توجد استحالة في اختيار الامام نظرا لصعوبة تنفيذ الشروط
اذ يجتاز الامضل فالأقل فضلا . هناك أولويات في الشروط الاعلم فالأروع
فالأسن . ويمكن للأعدل وللأقوى (٣٧) . ويبدو أن هذا الموقف بحجتيه
إنما هو رد فعل على تشاحن الناس على الإمامة مما أدى الى تركها :
وتضارب الأهواء والمصالح حولها الأمر الذي أدى الى تنابذها . وقد
أدى ذلك الى تصور حالة طوباوية معاكسة حيث يعيش الناس في
جو من الأمن والسلام دون مشاحنة أو تقاتل حيث لا حاجة بهم الى امام .
وعادة ما يتم ذلك من احدى فرق المعارضة العلنية في الخارج التي
ترفض امام العصر ، زمانه ومكانه ، وتعيش في الغلاة حياة طوباوية بلا امام
أو إمامة . فهم بهذا المعنى « خوارج » على الامام وعلى مجتمع الدنيا .

وقد يأتي انكار وجوب الإمامة أصلا من استحالة ثبوتها سوا.
عن طريق النص أو عن طريق الاختيار وليس فقط لعدم الحاجة اليها .
أو عدم الانتفاع بها أو وقوع المصرة بسببها أو صعوبة تحقيق شروطها .
فإذا كانت تثبت بالنص فانه لا نص على أحد . وان ثبتت بالاختيار من
المجتهدين ، والاختيار اجماع لا خلاف عليه ، وهو ما لا يتصوره عقل
أو واقع . لا يمكن تصوره عقلا لان الاختيار مبني على الاجتهاد والاجتهاد
على قدرات كل انسان في ادراك الوجوه العقلية والسمعية . ولما كانت
الطبائع مختلفة تختلف الاحكام ضرورة . وقد كانت الخلافة أحق الاحكام
بالاتفاق عليها . وأولى الازمان هو الزمن الاول ، وأولى الأشخاص
بالصدق والاخلاص والصحابة ، وأخصهم بالامانة ونفى الخيانة المهاجرون
والانصار ، وأقربهم الى الرسول الشيخان ومع ذلك وقع الخلاف .
فان لم يتصور اجماع الأمة في أهم الأمور وأولها بالاعتبار دل ذلك

(٣٧) يرد أهل السنة على هذه الحجج السابقة بأنه لا يهم الامام
بشخصه بل باحكامه وسياسته ، وبأن ذلك ليس شرطا لترك الواجب
الا لا واجب أصلا ، المواقف ص ٣٩٦ — ٣٩٧ ، ويمكن تقديم الأعلم . فان
تساويا فالأسن . وبذلك تندفع الفتنة ، المواقف ص ٣٩٧ .

على أن الاجماع لن يتحقق قط وليس دليلا في الشرع (٣٨) . ويمكن الرد على ذلك بأن الخلاف في الاجماع جائز وأن ذلك لا يطعن في حجته . فلا عسمة لاحد . يجوز الخطأ فيه والرجوع عنه والشواهد كثيرة . وقد يكون الطعن في الاجماع سببه سياسي خالص لان الامة لم تجتمع على الامام الشرعى بعد الامام المقتول . لقد تم ادراك كثير من واجبات الشرع بالاجماع . فالاجماع دليل شرعى قد يقنع عن نص وقد يقنع عن اجتهاد ويتطلب اجتماع شخصين او ثلاثة على رأى . وقد وقع ذلك في الصدر الاول . وله قرائن تدل عليه مثل النخس او التواتر او القرينة اللفظية او الفعلية . وكل حد للاجماع السابق له ما يبرره مثل غياب البعض وانشغال البعض الآخر . وقد يقع الخطأ في الاجماع عن اجتهاد ثم يعاد تصحيحه باجماع الآخر . وفي هذه الحالة لا يكون الاجماع الاول خطأ والثاني صحيحا بل كلاهما صحيح طبقا لتغير الظروف ، والاحوال (٣٩) . وقد يقال ان الاختيار متناقض لوجهين : الاول ان صاحبه .

(٣٨) انحاز الانصار الى السقيفة . وقالوا منا امير ومنكم امير . واجتمعوا على سعد لولا أن تداركه عمر أن يبيع بنفسه حتى شايعه الناس وقال : الا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة فوقى الله شرها . فمن عاد الى مثلها فمقتلوه . فأبى رجل بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فانها مضرة ان يقتلوا ، يعنى ابنى بايعت ابا بكر وما شاورت الجماعة ، ووقى الله شرها فلا تعودوا الى مثلها . ولم يكن وقتها اتفاق الجماعة . وفي الفساد لما يبيعوه انحاز بنو أمية وبنو هاشم حتى قال ابو سفيان لعلى : لم ندع هذا الامر حتى يكون في شر قبيلة من قريش ! فاجابه على : ففتننا وانت كافر ، وتريد أن تفتننا وانت مسلم . وقال العباس قولا مثل ذلك . وقد سمع النبي : أنت ابي وأبو بقية الامة ، الخلافة في ولدك ما اختلف الليل والنهار . ولم يخرج على الى البيعة حتى قيل انه كانت بيعة في السر وبيعة في العلانية . وقد خرج جيش اسامة بن زيد وهو على جيشه امرا بتأمر النبي ، النهاية ص ٤٨٢ — ٤٨٣ .

(٣٩) لا نعتقد الامامة الا باجماع وقصد الطعن في امامة على لان الامة لم تجتمع عليه لثبوت اهل الشام على خلافته الى أن مات . فانكر امامة على مع قوله بامامة معاوية لاجتماع الناس عليه بعد قتل على ، الفرق ص ١٦٣ — ١٦٤ ، ويرد اهل السنة على ذلك سائبات حجة

الاختيار ينصب الامام ويبايعه حتى يصير اماما ثم تجب عليه طاعته بسد ذلك اذا بايع الناس الامام فكيف بالذى نصب الامام يقوم بطاعته ؟ والثانى انه يجوز أن يخالف أحد المجتهدين الامام فى المسائل الاجتهادية فكيف تجوز طاعة الامة والخلاف بينه وبين أحد الائمة موجود (٤٠) ؟ والحقيقة أن الطاعة ليست للامام بل للشرعة . وكما أن من نصب الامام من حقه طاعته فمن واجبه خلعه اذا ما تقاعس الامام عن تنفيذ الشرع او صالح الاعتداء . ان الامة وظيفة وليست منسبا ، الشخص غير مهم انما المهم هو اداء الوظيفة ، والقيم عليها هو جمهور الامة الممثلة فى ائمة المجتهدين وعلمائهم وورثة الانبياء . وان ينصب الامام من الناس خير من أن يطلب الامة لنفسه . وان تنصيب واحد للامة انما هو بداية البيعة . بعدها تتم البيعة من اهل الحل والعقد له . فالطاعة للناس بعقد البيعة وليس لواحد بفعل التنصيب . كما ان الخلاف فى المسائل الاجتهادية بين الائمة والمجتهدين والامام لا يمنع من الطاعة ، فالامر شورى بينهم . وان الاتفاق على موضوع الاختلاف بالاغلبية يوجب

على اربعة اوجه : (ا) الواجبات بالشرع وادراكه باجماع الامة ، والخلاف يدل على وجوبه (ب) الاجماع دليل شرعى ، قد يقع عن اجتهاد ، وقد يقع عن نص (ج) اتفاق شخصين على رأى او ثلاثة او اكثر وقد وقع فى الصدر الاول (د) للاجماع قرائن دالة عليه مثل النص او التواتر او قرينة قولية او فعلية ، النهاية ص ٤٨٧ — ٤٨٨ ، ويمكن الرد على وقائع التاريخ كالاتى : امامة ابي بكر من الجلة . وكان مشغولا بدفن الرسول حزينا على غرقه . ويجيب الشيعة على ذلك بأنه كان لا يريد عرض الدنيا . فى حين أن موقف عمر مصلحى خالص . قتال الردة اجتهاد ابي بكر ، وقتال مانعى الزكاة وسبى ذراهم واغتنام اموالهم . ثم أدى اجتهاد عمر الى رد سباياهم ، النهاية ص ٤٨٩ — ٤٩٠ .

(٤٠) نصب امامة بالاختيار متناقض لوجهين : (ا) صاحب الاختيار موجب فى النصب على الامام حتى يصير اماما وتجب عليه طاعته اذا قام الامام فكيف يكون اماما باقامته ثم واجب الطاعة ؟ (ب) يجوز لو خالف كل واحد من المجتهدين الامام فى المسائل الاجتهادية فكيف تجوز الطاعة والخلاف موجود ؟ اذن الامة غير واجبة بالشرع ، النهاية ص ٤٨٣ — ٤٨٤ .

الطاعة والنزول على رأى الجماعة . والخلاف النظرى شئ والخلاف
العملى شئ آخر . الاول جائز والثانى لا يؤثر فى وحدة العمل . وان تعدد
الاطر النظرية ممكن فى حين أن وحدة العمل والممارسة ضرورية . وتظل
مسؤولية اخذ القرار للامام اى للسلطة الشرعية ، وحق العلماء النصيحة
والشورى والامر بالمعروف والنهى عن المنكر . وقد قبل : اذا جبار
الامام وجبت منابذته وخلعه فان لم ينخلع قتل طوعا ، وان حدث شك
قبل التحكيم فى امامته فقد يقتل وبالتالي فالامامة فى كلتا الحالتين تؤدي
الى القتل (٤١) . والحقيقة أن حجة التاريخ والاحداث على الامامة فى
عصر كانت الدماء فيه تسيل ، والرقاب فيه تتطاير ، ولم يعد احد
يعرف الحق من الباطل . ومع ذلك فالخلع لا يؤدي بالضرورة الى
القتل . والتحكيم مصالحة يصعب رفضها . والاستثناء لا يكون قاعدة .
كما أن الحجة العملية لا تكون حجة نظرية ، والواقع لا يتحول الى فكر .
وكثيرا ما خلع الحكام ووقع التحكيم وحدثت المصالحة فى جو مشحون
بالانفعالات والصراع على السلطة . ومع ذلك تظل حجج نفي الامامة
أصلا قويا سواء من حيث النظر أو العمل . ولكن ما العمل ؟ وما
البديل ؟ هل يترك الناس بلا سلطة والسلطة تنشأ طبيعيا فى
الجماعة ؟ هل البديل هو الخروج المستمر على الامام وتكوين جماعات
رمض منعزلة على اطراف الامة أو تكوين جماعات سرية فى المركز ، لها
امام غائب يظهر فى نهاية الزمان ليملا الارض عدلا كما ملئت جورا ؟

٢ — الامامة واجبة .

الامامة اذن واجبة وضرورية لتنفيذ الاحكام واقامة الشرائع وتطبيق

(٤١) لو احتيج الى رئيس يحى بيضة الاسلام وادى الاجتهاد
الى نصب أحدهم جاز ذلك بشرط أن يبقى فى معاملاته على المنصفة والعدل
حتى اذا جار فى قضية على واحد وجب خلعه ومنابذته . وهكذا فعل المسلمون
بعثمان وعلى . خلعوا عثمان بعد الاحداث . فلما لم ينخلع قتلوه . ولما
رضى على بالتحكيم شكوا فى امامته فخلعوه وقتلوه ! النهاية ص ٨٤ .

الحدود . فهذه لابد لها من سلطة عامة معترف بها من الجميع . واذا كان دفع الضرر وجلب المصالح حقا طبيعيا وأصلا عقليا فإن الامامة ما يندفع بها الضرر وما تجلب بها المصالح . ولكن لا يعنى ذلك أن الامام رئيس قاهر يخاف الناس بطشه ويرجون ثوابه ، رئيس قاهر ضابط بل هو واحد من الامة بايعته على تنفيذ الشرائع والاحكام تطيعه طالما التزم بعقده ، وتخرج عليه اذا أخل بالتزامات العقد بعد ان تنصحه وتأمره بالمعروف وتنهيه عن المنكر . وان تصور علاقة الامام بالامة على اساس انها علاقة قهر وبطش ، أو خوف وطمع قد تكون قائمة على تصور آخر للعلاقة بين الله والانسان على الاسس نفسها ، قهر وبطش من طرف ، وخوف وطمع من طرف آخر (٤٢) .

(٤٢) أصحابنا من المتكلمين والفقهاء من الشيعة والخوارج واكثر المعتزلة قالوا ضد الاصم والفوطى والنجدات بوجوب الامام وأنهما فرض وواجب اتباع المنصوب له ، وأنه لابد للمسلمين من امام ينفذ احكامهم ، ويقيم حدودهم ، ويغزى جيوشهم ، ويزوج الايامى ، ويقسم الفىء بينهم ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٨ ، ويقول الموجبون : ان اصل دفع المصرة واجب قطعاً وكذلك المصرة المظنونة ، وذلك مثل أن يعرف الانسان أن كل مسوم يجب اجتنابه ثم يظن أن هذا الطعام مسوم فإن العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه ، المواقف ص ٣٩٠ — ٣٩٨ ، الامام يتضمن دفع المصرة عن النفس فيكون واجبا . اذا كان للخلق رئيس قاهر يخشون بطشه ، ويرجون ثوابه كان احترازهم عن الفاسد اتم مما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس . واما أن دفع الضرر عن النفس واجب فبالاجماع عند من يقول بالوجوب العقلى وبضرورة العقل عن يقول به ، المحصل ص ١٧٦ ، نصب الامام يقتضى دفع ضرر لا يندفع الا به فيكون واجبا وببطلانه : (١) اذا حصل رئيس قاهر ضابط فإن حال البلد تكون اقرب الى الصلاح (ب) دفع الضرر عن النفس واجب وما لا يندفع الضرر الا به واجب . فان قيل : هل القوم يستنكفون عن بيعة هذا الرئيس فيزداد ذلك الشر قلنا : هذا محتمل ولكنه نادر ، والفالاب راجع على النادر ، المعالم ص ١٥٥٣ — ١٥٤ ، اتفقت جميع اهل السنة بجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الامامة وان الامة واجب عليها الانقياد لامام عادل يقيم فيها احكام الله ويتولاها بالاحكام الشرعية التى اتى بها الرسول ، الفصل د ٥ ص ١٠٦ — ١٠١ ، ويقول على بن أبى طالب : تقول المحكمة لا امارة ولا بد من امارة برة أو ناجرة ، الملل د ٢ ص ٢٩ .

١ - هل الامامة واجبة على الله أم على العباد ؟ ولكن على من تجب الامامة ، على الله أم على العباد ؟ واذا كانت واجبة على العباد فهل هى واجبة سمعا أم عقلا ؟ (٤٣) وقد تبدا القسمة بالوجوب السمعى أو العقلى . فإذا ثبت الوجوب العقلى تأتى القسمة الثانية اما علم الله أم على العباد نظرا لاثبات الواجبات العقلية . ولكن لما ثبتت الواجبات العقلية من قبل يمكن اذن البداية بقسمة الوجوب الى « وجوب على الله » ووجوب على العباد . قد بلغ اثبات وجوب الامامة حد فرض وجوبها عقلا على الله . فالامام هو الذى يعرف بالله وهو الذى يدل عليه ، كما يدل على معرفة سائر المطالب وكان العقل غير كاف فى معرفة الله وارشاد الناس الى شؤون الدنيا . كما انها لطف فى الزجر عن المقتبحات العقلية وكان الوازع الفردى لا يكفى فى ذلك . الامامة اذن واجبة على الله لسببين : لنقص فى العقل ونقص فى الارادة . فالامام معارف بالله ومرشد للشريعة ، يعطى المعارف النظرية والتوجيهات العملية (٤٤) . ويكون للامام وظيفة ثالثة وهى تعليم اللغات والتفرقة بين الاغذية والسوموم وكان الانسان لا يستطيع ان يتكلم لغة أو ان يقتات الا بوجود الامام . واللغة هنا هى المعرفة ، ليست بالضرورة لغة الكلام بل قد تكون لغة الانسان او لغة الطير . والقوت لا يعنى بالضرورة الطعام بل يعنى كل ما به قوام الحياة . الامامة اذن ضرورية للحياة الروحية والبدنية . لذلك فهى واجبة على الله (٤٥) .

(٤٣) الامامة اما واجب على العباد أو على الله ، والوجوب على العباد اما سمعا أو عقلا ، المعالم ص ١٥٣ - ٥٤ .

(٤٤) أنظر الفصل الثانى ، العقل الغائى (الحسن والقبح) ، خامسا ، الواجبات العقلية .

(٤٥) عند جمهور الروافض الامامة واجبة على الله . المطالع ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، التفاترانى ص ١٤٢ ، الخيال ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الاسفراينى ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الوسيلة ص ٩٨ ، المطيعى ص ٩٩ ، الهيجورى ص ٢ ص ١٠٠ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، المسائل ص ٣٨٣ - ٣٨٤ ، وعند الامامية الامامة واجبة عقلا على الله وتفصيلا عند ثلاث فرق : (١) الاثنى عشرية ، هى لطف فى الزجر عن المقتبحات العقلية (ب)

فإذا كانت الإمامة واجبة على الله فان معرفتها واجبة في الدين عقلا
وشرعا وجوب النبوة عقلا وسمعا . الإمامة والنبوة كلاهما واجبة بالعقل
والسمع . تجب الإمامة عقلا نظرا لاحتياج الناس الى امام تجب طاعته ،
يحفظ الاحكام وينفذ الشرائع ويحمل الناس على مراعاة أوامر الدين واجتناب
نواهيه ، ويساعدهم في تبين الحلال من الحرام . وان احتياج الناس
الى استمرار الشرع ورعايته وبقائه قدر حاجتهم الى بدايته واعلانه
ومعرفته ، وكلاهما واجب ولطف . كما تجب الإمامة سمعا لامر الله
الناس بطاعة أولى الامر وهم الائمة الهداة (٤٦) . ولكن ليس العقل
كافيا لمعرفة الدين والتمييز بين الحسن والقبيح ؟ صحيح أن الامام له
وظيفة تنفيذية صرفة بتطبيق الاحكام واقامة الحدود ، ولكن الوجوب
لا يأتي من شخص الامام بل من وظيفته . كما ان طاعة أولى الامر غير

السبعية ، هي معلومة بمعرفة الله (ح) يعلمنا اللغات ويرشدنا الى
الاغذية ويميزها عن السموم . الذين قالوا بالوجوب على الله فرقتان :
(أ) الشيعة ، يجب على الله نصب الامام ليعلمنا معرفة الله ومعرفة
سائر المطالب (ب) الاثنا عشرية ، يجب على الله نصبه لطفنا لنا في
فعل الواجبات العقلية وفي ترك القبائح العقلية وليكون محافظا للشرعة
مبينها لها ، المعالم ص ١٥٣ — ١٥٤ ، عند الامامية والاسماعيلية الإمامة
راجبة على الله الا ان الامامية اوجبوها لحفظ قوانين الشرع والاسماعيلية
ليكون معروفا لله ، المواقف ص ٣٩٥ ، عند الامامية يحتاج الى الامام
لنعرف من جهة الشرائع فالإمامة لطف . الشرح ص ٧٥٠ — ٧٥١ .

(٤٦) عند الشيعة الامامية ، الإمامة واجبة في الدين عقلا وشرعا كما
ان النبوة واجبة في الفطرة عقلا وسمعا . وجوبها عقلا نظرا لاحتياج
الناس الى امام واجب الطاعة يحفظ احكام الشرع ، ويحملهم على
مراعاة حدود الدين كاحتياج الناس أن يشرع لهم الاحكام ويبين الحلال
والحرام ، واحتياج الخلق الى استيقاء الشرع فور احتياجهم الى
تمهيده . وإذا كان الاول واجبا اما لطفنا من الله او حكمة عقلية واجبة
كان الثاني واجبا . واما السمع فان الله امر بتبابعة أولى الامر
وطاعتهم . فإذا لم يكن امام واجب الطاعة فكيف يلزم ذلك ؟ النهاسية
ص ٤٨٤ — ٤٨٥ ، ذهب اكثر طوائف الشيعة الى وجوب ذلك عقلا
لا شرعا ص ٣٦٤ ، كما ذهب أبو القاسم والامامية الى وجوب الحاجة
الى الامام عقلا ، الشرح ص ٧٥٨ — ٨٦٠ .

معينة بشخص الامام بل بسلطة غير مشخصة هي القائبة بتطبيق الحدود وتنفيذ الاحكام ، سلطة تنفيذية خالصة . لذلك تكون معرفة الائمة واجبة بالضرورة « ومن مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية » ، ومن مات ولم يكن في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية لانه لم يعرف الله ولا الشرائع ، وجهل المعارف النظرية والتوجيهات العملية . ولا يسع جهل الائمة لان معارفهم ضرورية وهى اولى من المعارف النظرية التى عند غيرهم ، وقد يسع جهل الائمة ويكون الانسان حينئذ لا مؤمنا ولا كافا . وقد تصل معرفة الامام الى حد لا يلتزم بعده بشرعية ولا تجب عليه مريضة وكان معرفة الائمة كافية بذاتها وليست وسيلة لتطبيق الشرائع ، كما يقول الصوفية في حب الله (٤٧) . والحقيقة ان التطرف في اثبات ضرورة معرفة الامام بعد اثبات وجوب الامامة يصل الى حد اسقاط التكاليف بعد ان كانت الامامة وسيلة للقيام بها . وبالتالي يصبح من لا يعلم الامام غير مكلف ، لا تقوم عليه الحجة ، ويكون معذورا ما دامت العلة قائمة ،

(٤٧) عند الروافض معرفة الائمة واجبة وكذلك القيام بالشرائع . ومن جهل الامام مات ميتة جاهلية ، مقالات د ١ ص ١١٦ ، النهاية ص ٤٨٤ — ٤٨٥ ، وعند الزرارية المعرفة ضرورية وانه لا يسع جهل الائمة فان معارفهم كلها ضرورية ، وكل ما يعرف غيرهم بالنظر فهو عندهم اولى ضرورى ونظرياتهم لا يدركها غيرهم ، الملل د ٢ ص ١٣٦ — ١٣٧ ، وعند الاسماعيلية من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية . وكذلك من مات ولم يمكن في عنقه بيعة امام مات ميتة جاهلية ، الملل د ٢ ص ١٤٥ ، صنفوا فيها كتباً ودعوا الناس الى امام في كل زمان يعرف موازفات هذه العلوم ويهتدى الى مدارج هذه الاوضاع والرسوم . ثم اصحاب الدعوة الجديدة تنكبوا هذه الطريقة حين اظهر الحسن بن الصباح دعوته وحضر عن الالزامات حكمة ، واستظهر بالرجال ، وتحصن بالقلاع ، ودعا الناس اول دعوة الى تعيين امام صادق قائم في كل زمان ، وهو اولهم اماما وليس لغيرهم امام ، الملل د ٢ ص ١٥١ — ١٥٢ ، وعند احدى فرق الرافضة ، معرفة الامام اذا أدركها الانسان لم تلزمه شريعة ، ولم تجب عليه غريضة ، وانما على الناس ان يعرفوا الائمة فقط فاذا عرفوهم فلا شئ عليهم ، مقالات د ١ ص ١١٦ ، وعند اليعفورية قد يسع جهل الائمة ، وهم بذلك لا مؤمنون ولا كفرون ، مقالات د ١ ص ١١٦ ، وعند فريق آخر ، المعارف ضرورية ، ويفارقون اليعفورية في جهل الائمة ، ولا يستحلون الخصومة في الدين مثل اليعفورية ، مقالات د ١ ص ١١٦ — ١١٧ .

والا يكون . كلفا أو معاقبا . وان عدم العلم به الآن مزيح للتكليف الآن .
وطالما غلبت المعرفة زححت التكليف الى نهاية الزمان . وهل يجب العلم
بإمام واحد أم بالائمة كلها ، نظرا أم حسب حاجة المكلفين ؟ وماذا عن
الفترة التي لا توجد فيها ائمة أو نبوة ، هل تلغى التكليف ، وقد
ثبت وجود فترة بين الرسل ، وهذا يوجب الانقطاع رزوال الاتصال ؟
وينقلب في النهاية الهدف من الائمة بدل أن تكون اقامة الشئ ائع فانها
تنتهي الى اسقاط التكليف . قد يرجع ذلك كله الى ضياع المعرفة
والخلط في التكليف واضطراب الناس أيام الفتنة حتى لم يعد يعرف
احد من الائمة وما وظيفته .

ب — وجوبها على العباد سماعا . ان لم تكن الائمة واجبة على
الله لانها أمر مصلحي صرف ، دفع ضرر وجلب نفع ولانه لا يجب على
الله شيء رهو الموجب لكل شيء فانها واجبة على العباد وكان ما لا
يجب على الله يجب على العباد وكان الوضع الطبيعي هو التقابل
بين الله والناس الى حد التعارض والتضاد . واذا كانت الائمة واجبة
على الله فانها كذلك من أجل الناس رعاية لمصالحهم فالوجوب على
الله هو وجوب من أجل المصلحة (٤٨) . واذا كان وجوب الائمة وجوبا
سمعيًا شرعيًا فلأنه وجوب مصلحي ، فالشرع انما يهدف لرعاية
المصلحة (٤٩) . والوجوب السمعى ان كان مضادا للوجوب الا انه

(٤٨) هذا هو رد أهل السنة على الروافض اذ يوردون حجتين :
(١) عدم وجوبه على الله لانه أمر مصلحي ، دفع ضرر . فاذا خلا البلد عن
رئيس قاهر ، يأمر بالطامعات وينهى عن المعاصي ، ويدرا بأس الطاعة
عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان ونشأ فيهم الفسوق
والعصيان ، وشاع الهرج والمرج ، ودفع الضرر عن النفس بقدر كان
واجبا باجماع الانبياء واتفاق العقلاء ، وفساده أقل من نساد عدمه ،
والراجع أولى من المرجوح ، الطوالع ص ٢٢٨ .

(٤٩) عند أهل السنة الائمة واجبة سماعا ، المعنى ، الائمة ص
١٦ ، واجبة سماعا عند جمهور الاصحاب وأكثر المعتزلة ، المحصل

لا يكون مضادا للوجوب العقلى اذ يجمع بينهما الوجوب المصلحى . فالسمع معتمد على المصلحة . ولكن ما هى هذه المصلحة ؟ هل هى اقامة الشعائر الفردية مثل الصلاة أو الاحتفالات الاجتماعية مثل الاحتفال أيام الجمعة والاعياد أو زواج الايامى واقامة الحدود ام هى وظيفة سياسية فى اصلها : الدفاع عن الحدود ، واقامة العدل بين الناس (توزيع الفىء) وتوجيه مظاهر النشاط الاقتصادى ؟ ليست وظيفة الامامة مجرد اقامة الحدود واقامة الصلوات بل اعطاء الحقوق والدفاع عن المظلومين ورد المعتدين ، لا تطبق الحدود الا اذا عاش الناس فى حكم اسلامى يأخذون حقوقهم قبل ان يطالبوا بواجباتهم . لماذا ما طبق الامام الحد ، وكان قد تم تنصيبه بيعة واختيارا فان هذا التطبيق يجد صدى ومقبولا عند الناس وليس كإمام اتى وراثه أو انقلابا أو بناء على

ص ١٧٦ ، المطالع ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، التفتازانى ص ١٤٢ ، الخيسالى ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الاسفراينى ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الوسيلة ص ٩٨ ، المطيعى ص ٩٩ ، الشرح ص ٧٥٨ — ٨٦٠ ، والوجوب بالسمع يرد على اللاوجوب أو على الوجوب العقلى ، الامامة ص ١٦ ، المسائل ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، وعند أبى الحسن الاثعري الامامة شريعة من الشرائع يعلم جواز ورود التعبد بها ، ويعلم وجوبها بالسمع فقد احتجعت الصحابة على وجوبها ولا اعتبار باختلاف الفوطى والأصم فيها مع تقدم الاجماع على خلاف قولها . وقد وردت الشريعة بأحكام لا يتولاها الا امام أو حاكم من قبله كاقامة الحدود على الاحرار مع اختلافهم فى اقامة الحدود على السادة المالكى وكنزويج من لا ولى لها فى قول أكثر الامة وكاقامة الجماعات والاعياد فى قول أهل العراق ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٨ ، عند أهل السنة وأكثر المعتزلة والزيدية العقل لا يدل على هذا الوجوب بل السمع ، المعالم ص ١٥٣ — ١٥٤ ، فى بيان ما يدل من جهة السمع على وجوب اقامة الامام واتباعه فرض على المسلمين شرعا لا عقلا ، الغاية ص ٣٦٤ ، نصب الامام عندنا واجب علينا سماعا ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٦ ، العلم بالحاجة الى الامام لا يجوز أن يكون عقليا بل انما يعلم شرعا ، الشرح ص ٧٥٨ — ٨٦٠ وقد قيل شعرا .

وواجب نصب امام عادل بالشرع فاعلم لا بحكم العقل
الجوهرة ح ٢ ص ١٠٠ .

بيعة صورية أو انتخاب مزور . وإذا كانت حرمان المسلمين اليوم مستباحة ، وحدودهم مخترقة ، واستقلالهم ضائع ، وأراضيهم محتلة ، فإن واجب الإمام أكثر ما يتوجه الى سد الثغور ، وتجهيز الجيوش والوقوف أمام قطاع الطرق ، والقضاء على المرابين والسامرة وتجار السوق السوداء والمهربين أكثر من التوجه نحو الاحتفالات والموائد وتزويج الصغار . وظيفة الإمام عملية صرفة أى تنفيذية خالصة وليست نظرية أى تشريعية أو قضائية . ليست مهمة الإمام اعطاء معارف بل تنفيذ شرائع ، وتأسيس دولة ، والدفاع عن الحكومة ، والذب عن البيضة . فكيف بكل هذه الوظائف وتكون الإمامة فرعية لا أصلية ، وليست حزاً ، من العقيدة مع أنها التحام العقيدة بالشرعية ، والنظر بالعمل ، وتحقيق وحدة الأصول بشقيه ، أصول الدين وأصول الفقه ؟ وإذا كانت الإمامة مثل هذه الأهمية فمعرفة الإمام واجبة . ومن لم يعرف إمام زمانه مات يهودياً أو نصرانياً أى بلا إمامة (٥٠) . وبهذا لا تفترق السلطة عن المعارضة

(٥٠) والمسلمون لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم ، وقهر التغلبة ، وقطاع الطريق ، وإقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد ، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار الذين لا أولياء لهم وقسمة الغنائم ، النسفية ص ١٤٢ — ١٤٣ . التفتازانى ص ١٤٣ ، الخيالى ص ١٤٣ — ١٤٤ ، قيام الإمام بما أوجبه الله عليه من أحكام فى الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق ودفع الظالم وانصاف المظلوم وأخذ القصاص على تباعد الاقطار واختلاف الآراء ، الفصل ج ١ ص ١٠٦ — ١٠٧ . الإمامة مرض واجب على الأمة لاجل إقامة الإمام وينصب لهم القضاة ، ويضبط ثغورهم ويفرز جيوشهم ، ويقسم الفئ بينهم وينتصف لمظلومهم ، الفرق ص ٣٤٩ ، يجب على المسلمين شرعاً نصب إمام يقوم بإقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وأخذ الصدقات وقهر التغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق وتزويج الصغار والصغيرات الذين لا أولياء لهم وقطع المنازعات بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وإقامة الجمع والاعياد ودرء المفاسد وحفظ المصالح . يمنع مما تسارع الطبائع وتتنازع عليه الاطباع ، يعول الناس عليه ويصدرون عن رأيه على مقتضى أمره ونهيه ، الحصون ص ١٢٨ ، عند أصحاب الحديث من

السياسية في ضرورة الامام ، الامام القاهر ، والامام المتعادل سواء من حيث الوجوب السمعى او الوجوب المصلحى . فلا تقوم للجماعة بدونه (٥١) . وقد يتركب دليل شرعى يعتمد على الاجماع المتواتر او تواتر الاجماع . وفى هذه الحالة تظهر الحجة المصلحية كما ظهرت فى الدليل النصى . بل ان الحجة المصلحية تظهر كمقدمة جزئية مع الاجماع المتواتر كمقدمة قطعية . الادلة السبعية اذن اثنان : الاول تواتر اجماع المسلمين فى المصدر الاول بعد وفاة النبى على امتناع خلو الوقت عن امام . ولم يزل الناس على ذلك فى كل عصر الى تنصيب امام متبوع . ومستند الاجماع نقل متواتر توفرت الدواعى والقرائن عليه (٥٢) . ولكن الطعن

الاشعرية والفقهاء وجماعة الشيعة والمعتزلة واكثر الخوارج وجوبها فمرض من الله . هى مرض واجب على المسلمين اقلته وعند اتباع المنصور مرض واجب عليهم . لا بد لكافتهم من امام ينفذ احكامهم ويقيم حدودهم ويحفظ بيضتهم ويحرس حصنهم ويهىء جيوشهم ، ويقسم غنائمهم وصدقاتهم ، ويتحاكموا اليه فى خصوماتهم ومناكراتهم ، ويراعى فيه امور الجمع والاعياد ، وينصف المظلوم ، وينتصف من الظالم ، وينصب القضاة والولاة فى كل ناحية ويبعث القراء والدعاة الى كل طرف . وأما العلم والمعرفة والهداية فهى حاصلة للعقلاء بنظرهم الثابت وفكرهم الصائب ، النهاية ص ٤٧٨ — ٤٨٠ ، نصب الامام واجب على امته . لو فى كل زمان كان فى العالم ملك عادل مهيب حازم يمان اهل الشر والفسق يخافون منه ، يمتنعون عن افعالهم القبيحة ، وتنظم امور العالم . وان كان ضعيفا عاجزا بحيث لا يخاف احد منه فانه يختل امر العالم وتنشوش افعال الخلق . نصب امام لدفع الضرر ودفع الضر عن النفس واجب فتجب معرفة الامام من مات ولم يعرف امام زمانه فليمت ان شاء الله يهوديا وان شاء الله نصرانيا . فالامامة واجبة ومعرفتها واجبة ، المسائل ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، وان اختلاف صيغة الحديث بين الجاهلية واليهودية والنصرانية تشكك فى صحته .

(٥١) السلطة هم اهل السنة والمعارضة السرية هم الشيعة .

(٥٢) الادلة السبعية اثنان : الاول ، تواتر اجماع المسلمين فى المصدر الاول بعد وفاة النبى على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر

في حجية الاجماع يهدم الدليل وبالتالي تهدم الامة ، فجاز ان يحدث خطأ في الاجماع ، وان يتغير من عصر الى عصر طبقا للظروف والمصالح ، وان يخطئ كل فرد نظرا لاختلاف الطباع ، وان تكون الاحاديث التي هي مستند الاجماع آحادا ظنية ، وان يكون معارضا بحديث آخر او باجماع آخر الى آخر ما هو معروف من نقد بعض المتكلمين للاجماع ، ونقد العقل لحجة السلطة (٥٣) . لذلك يقرن الاجماع بالدليل الثاني وهو المصلحة تفاديا لنقد الاجماع وبالتالي يصبح للدليل مقدمتان : الاولى قطعية وهي ان نظام الدين مقصود لصاحب الشرع فطعا والثانية جزئية وهي انه لا يحصل نظام الدين الا باجماع مطاع . وتكون النتيجة

الكل الى قبوله ، وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن الرسول ، ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع في كل عصر الى زماننا هذا . ومستند الاجماع نقل متواتر وتوافر الدواعي وقرائن مشاهدة وعيان ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٦ ، التليل على وجوب الامة سمعا ، اتفاق الامة بأسرهم من الصدر الاول الى زماننا الى ان الارض لا يجوز أن تخلو من امام قائم بالامر ، النهاية ص ٤٧٨ — ٤٨٠ ، يحتاج الى الامام لتنفيذ هذه الاحكام الشرعية نحو اقامة الحد وحفظ بيضة البلد وسد الثغور وتجييش الجيوش والغزو وتعديل الشهود ، والدليل اجماع اهل البيت ، الشرح ص ٧٥٠ — ٧٥١ ، قال اهل الحق : الدليل ما ثبت بالتواتر من اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة الرسول على امتناع خلو الوقت عن خليفة او امام حتى قال أبو بكر ... فبادر الكل الى التصديق والاذعان والاصرار على قتال الخوارج وأهل الزيغ والشقاق لدرجة قتل الائمة بالامهات والاخوان محافظة على الدين . ويستحيل اتفاقهم على الكذب ، الغاية ص ٣٦٤ — ٣٦٦ .

(٥٣) يمكن نقد الاجماع بعدة حجج منها : (أ) احتمال قيامه على خطأ ، واستحالة الاجتماع على حكم واحد نظرا لاختلاف الطباع بالرغم من وقوع الاتفاق على بعض الامور مثل العبادات فالعبادات اكثر عرضة للاختلاف حولها (ب) جواز خطأ كل فرد في الاجماع . ولو كان حجة في الشرعيات لكان في العقلية (ج) الاحاديث كلها آحادا ظنية (د) ربما يوجد معارض (هـ) لابد ان يكون للاجماع مستند من الكتاب او السنة القطعية وبالتالي فلا حاجة له . ونقد النظام لحجة الاجماع يعتبر نموجا على ذلك ، الغاية ص ٣٦٧ — ٣٦٤ .

قطعية وهي وجوب نصب الامام . ويمكن البرهنة على المقدمة الجزئية الثانية بأمرين : الاول بأن نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ، والثاني ان نظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع . وفي هذا الدليل تظهر حجة المصلحة اساس المقدمتين معا كتقصيد للشرع وكضرورة في الدنيا ، فالمصلحة هي التي تجتمع بين الدين والدنيا ، اساس الدين ، وضرورة في الدنيا (٥٤) . ويمكن الجمع بين الحجتين ، الاجماع والمصلحة في حجة واحدة وهي ان ما دام فيه ضررا مظلونا فان دفعه واجب اجماعا . وفي هذه الحالة اذا تم نقد الاجماع فانه لا يمكن نقد المصلحة . وطالما قامت الفتن في حال وفاة امام وتنصيب آخر . ليس في الامة اضرار منفي لانه لا ضرر .

(١٥٤) في بيان وجوب نصب الامام ، وليس من العقل والوجوب من الشرع ، ومستنده الاجماع كالآتي :

(١) مقدمة قطعية كلية هي : نظام الدين مقصود لصاحب الشرع قطعا .

(ب) مقدمة قطعية جزئية هي : لا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع .

(ج) نتيجة قطعية هي : وجوب نصب الامام .

ويمكن البرهنة على المقدمة الجزئية الثانية بمقدمتين تكون لهما نتيجة كالآتي :

(١) نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا .

(ب) نظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع .

(ج) لا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع .

فالدنيا لا تنتظم الا بسلطان مطاع ، بالمشاهدة . الدين والسلطان توأمان . الدين أس والسلطان حارس فما لا أس له مهدوم ، وما لا حارس له فضائع . سلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء . السلطان ضروري في نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة . فوجود الامام ضرورة من ضرورات الشرع ، الاقتصاد ص ١١٨ — ١١٩ . ان الامة بها دفع لضرر مظلون وبالتالي فانها واجبة اجماعا . الاعياد والجمعات مصالح عائدة الى العموميات ، وذلك لا يتم الا بامام يرجع اليه في حال الخلاف والنشئت والاهواء . وقد قامت الفتن حال وفاة امام وتنصيب آخر ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٦ .

ولا ضرار . وان الاضرار الناشئ من ترك الامامة اعظم من الاضرار الناشئ من تنصيبها . ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب . وان تولية الانسان على مثله ليس ضررا لان الولاية ليست للشخص بل للشريعة ولان الوالى انها تمت بيعته عن مثله . فالناس هم الولاة وليس الوالى . ران استتكاك البعض من أن يولى مثله عليه هو تشخيص للشريعة وضياع لها وتحويلها الى مجرد رغبة فى السلطة وتنافس عليها . ران عزل الامام مصلحة وليس مفسدة ، سلام وليس فتنة ، وهو أخف ضررا من ابقائه . فاذا كان تنصيب الامام واجبا اذا ما التزم بالشرع فان عزله يكون أيضا واجبا اذا ما أخل به (٥٥) . ويظل العيب فى هذا التصور هو صورة الامام القاهر المستبد العادل الذى يحقق مصالح الناس ولكنه قاهر يخشاه الناس مع أن البيعة لا قهر فيها ، والاختيار طوعية ورضا . وقد أدت هذه الصورة الى جمل الامام باستمرار قاهرا للامة ، وسلطانه غير مستمد منها ، يرمى مصالحهم بالقوة غير غمهم ، فتسابق الناس على الامامة ، ونشأت الانقلابات كل منها يعلن عن تحقيقه لمصالح الامة .

ج - وجوبها على العباد عقلا . مهما كانت هناك من حجج شرعية او مصلحة لوجوب الامامة فان الشرع والمصلحة كلاهما من مقتضيات العقل . فالوحى والعقل والواقع وحيدة واحدة تتأصل فيها حياة الناس يقوم الشرع على العقل والمصلحة كما تقوم المصلحة على الشرع والعقل ويكون العقل دعامة الشرع والمصلحة . لا يمكن اذن رفض الوجوب

(٥٥) الامامة فيها اضرار قول منفى لانه لا ضرر ولا ضرار فى هذا الموضوع وهذا الاضرار المنفى ينشأ من : (ا) تولية الانسان على مثله ليحكم عليه اضرار به لا محالة (ب) استتكاك البعض من ذلك يؤدى الى الفتنة (ج) لما كان غير معصوم ويجوز منه الكفر والفسوق فان لم يعزل أضر بالامة وان عزل أدى الى الفتنة ، المواقف ص ٩٣٥ - ٣٩٦ .

الواجب . الوجوب الملقى . فهو وجوب واحد مرة في الشرع ومرة في المصلحة . والوجوب العقلي لا ينافي الوجوب الشرعي لارتكازهما . مع أن الوجوب الملقى (٥٦) . وأن كل الحجج والتحليلات التي تقدم لنفي الوجوب العقلي بالرغم من تعددها وتفرعها لا تنفي الوجوب العقلي بل تثبته مسبقا أو تتركه جانبا . فاعتبار الإمام من باب التمكن ، لولا الإمام لما كانت السموات والأرض ولما صحح من العبد فعل هو نقل للوجوب من العقل إلى الوجود ، والعقل هو الوجود والوجود هو العقل . يستحيل التمكن لأن المكلف قادر على التكليف دون إمام ، خاصة إذا كان المسلمات المطلوبة في الإمام صعبة التحقيق . واعتبار الإمام من جانب البيان وجواز خلو المكلفين منه يجعل المعرفة منقولة وليست رتيبة ، ولا غنى للمعرفة العقلية عن المعرفة العقلية . وإذا كان الإمام حجة لله على خلقه ولا يخلو زمن من حجة سواء كان نبيا أو إماما فإن ذلك إلغاء لحجة العقل . أما اعتبار الإمام من باب اللطف ، فإن العقل أيضا لطف ، واللطف من الواجبات العقلية مثل المصلحة بالرغم من التقابل بين انصاف اللطف وانصاف المصلحة . اللطف هبة من أعلى والمصلحة اقتضاء من أسفل . واللطف يحتاج إلى دليل وهو كونه معرنا من جميع عامة المسلمين وجميع المكلفين (٥٧) . لا يمكن رفض التأسيس

(٥٦) في أن الإمامة غير واجبة من جهة العقل . لو وجبت عقلا لوجب أن يكون لها وجه وجوب أما تعلق بالتكليف أو بالمنافع والمضار المسجلين وكلاهما شرعي ، الإمامة ص ١٧ .

(٥٧) باب التمكن ، لولا الإمام لما كانت السموات والأرض ، ولما صحح من العبد فعل . التمكن بالقدرة والآلة وسائر ما يختص بها والإمام خارج من هذا كله ، باب البيان ، يجوز خلو المكلفين منه سواء من النبي أو محمد الإمام (المعارف العقلية) ولا حاجة إلى معصوم في ذلك ، باب اللطف ، واحتجت الإمامية بأنه لطف لأن حال المكلف أقرب إلى قبول الطاعات والاحتراز من المعاصي وهو واجب على الله قياسا على التمكن ، الإمامة ص ١٧ — ٢١ ، الطووالع ص ٢٢٩ ، المواظف ص ٣٩٥ ، عند الإمامية هما لطف في الدين ، الشرح ص ٧٥٨ — ٦ . الإمام لذلك لأننا نعلم بالضرورة وبعد استقراء العرف أن الخلق أن

العقلى للمشكلة السياسية . وان ضرورة وجود رئيس يجمع الكلم ويوفق بين الارادات الفردية ويعبر عن الارادة الجماعية وهى ضرورة عقلية وصلاحية فى آن واحد ، يعلم اضطرارا واكتسابا ، بدهاة واستقراء . وكيف يؤدى التأسيس العقلى للقيادة اى تأسيسها على أسس لا عقلية ؟ وان الادلة السمعية لتشير الى هذه الضرورة النظرية والعملية فى آن واحد . فالمصلحة ليست مجرد تحقيق منافع بل هى أساس عقلى . فاذا كانت وظيفة الامام تعيين الولاة فى الامصار واقامة الحدود وتجهيز الجيوش فهى ذلك صلاح العباد ، والصلاح اصل عقلى كما هو وضع اجتماعى برأساس وجودى (٥٨) . كما أن الوجوب السمعى من حيث أدلة التواتر والاجماع لا يغنى عن الوجوب العقلى . فالاتفاق مع العقل شرط التواتر . كما أن الاجماع يقوم على رأى الجماعة واجتهاد المجتبعين وهو ما لا يتم الا بالعقل . وان القول بوجوب الامامة عقلا لا يطعن فى وجوبها سمعا بالاعتداد على التواتر والاجماع أو فى وجوبها مصلحة بناء على استقراء أحوال الناس والامم ولكن بتضافر الحجج وتكملة بعضها بعضا (٥٩) . ولكن لا يعنى ذلك القول بمواصفات معينة للامام

كان لهم رئيس يمنهم عن القبائح ، واللفظ يجرى مجرى التبيين وإزالة المفسدة ، ولما كانا واجبين على المكلف الحكيم كانت الامامة أيضا واجبة ، المحصل ص ٨١ .

(٥٨) الفرع الى رئيس يجمع الكلم ، ورفض القاضي معرفة ذلك ضرورة أو اكتسابا ، الامامة ص ٢٧ — ٢٨ ، ضرورة الامام لاقامة الحدود وإرسال الجيوش والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ورفض النزاع والخلاف ، الامامة ص ٤٦ — ٥٥٤ .

(٥٩) الحاجة الى امام للفصل بين السموم القاتلة وبين الاغذية فالتكليف لا يتم الا بسلامة البدن . وهذا يتم بتواتر فى الرسول مثل الصلاة . وهذا طعن فى الدين من هشام بن الحكم وأبى عيسى الوراق وأبى حفص الحداد وابن الراوندى . والافضل طريقة متوسطة بين العقل والشرع مثل ابن الاحوص والنوبختية . والزيدية مثل الاصحاب . الدليل السمعى كاقامة الحدود وتنفيذ الاحكام ، التواتر والاجماع يغنى

مثل العصمة أو ضرورتها التي تعادل ضرورة النبوة وتفوقها أو إيقاف الحدود وإبطال الشريعة في حال غيابه أو عدم ظهوره تقيّة حتى رجوعه أو عدم صحة الصلاة إلا بالائتمام به أو عدم كفاية الوحي ذاته إلا به . فذاك أدخل في صفات الامام وشروط الامامة (٦٠) . أما اثبات وجوب الامامة عقلا عن طريق نقص البشر ، وجواز الاختلاف في المذاهب واحتمال خطأ الاستدلال فذاك اثبات للعقل عن طريق الطعن فيه . فكمال البشر في العقل . واختلاف المذاهب اعمال للرأى وهو من عمل العقل . وأخطا الاستدلال نتيجة لاعمال العقل ويمكن تصحيحها بالعقل (٦١) . قد تكون الحكمة في رفض وجوب الامام عقلا هي الإبقاء على المشكلة السياسية ، أما مصلحة خالصة ، وبالتالي لا بد من القضاء على وجوبها العقلي والسمعى ، ونكون أمام امامة الغلبة والقهر . أما اذا كان القصد الاكتفاء بالوجوب السمعى لحين تقرر السلطة السياسية والدينية من هو الامام وبالتالي تتمكن وتفرض الطاعة لاولى الامر . فان الوجوب

عن الامامة النظرية العقلية في المعارف ، الامامة ص ٣٥ — ٤٠ ، من ضمن حجج من يقول بالامامة عقلا أن الحجج تكمل بعضها بعضا ، والعقل حجة مع الحجة العقلية ، الامامة ص ٥٦ — ٩٨ .

(٦٠) من ضمن الحجج لاثبات الامام القيام بوظيفة الاستدلال عن المكلفين نظرا للعصمة أو حفلا للشريعة من امام معصوم من الغلط والسهو والكتمان وضرورة وجود امام معصوم والا انتهت الامامة الى ما لا نهاية ، وحجة عدم صحة الائتمام الا به أو الائتمام به والانتقاد له ، وحجة اقامة الحدود وتنفيذ الاحكام وقسمة الفء وحفظ البيضة ، وحجة عدم دلالة الكتاب والسنة الا بامام ، الامامة ص ٥٦ ! ٩٨ .

(٦١) هنالك عدة شبهات تقال من أجل وجوب الامامة عقلا مثل : عموم النقص في الناس وتكليفهم بالصواب في العلم والعمل فلا بد من رسول أو امام لازالة النقص من شهوة وغفلة ونسيان ، وجود السهوة والغفلة والشهوة والنقص والتقصير ، جواز الاختلاف في الفقه والاجتهاد ، الامامة ص ٧٠ — ٩٨ .

العقلي(٦٢) يصبح ضروريا . فالعقل يدل على الوجوب . ويدل عليه مباشرة دون اللجوء الى اللطف . فالوجوب من المعارف الضرورية والامامة جزء من المعارف . وهى واجبة على العوام وأوجب على الخواص ، واجبة على الجمهور وأوجب على العلماء . فاذا أمكن تزييف وعى الجمهور فان وعى العلماء يند عن هذا التزييف . ولما كان العلماء ورثة الانبياء وكان الفقهاء قادة الامة فالامامة أوجب عليهم . الامامة فرض عين وليست مجرد فرض كفاية ، كل مسلم مسؤول عنها ما دام قد بايع . الامامة حق البيعة ، والبيعة على الامة عوامها وخواصها(٦٣)

(٦٢) هناك بعض الحجج الجدلية التى تحاول نفى الوجوب العقلى بالاعتداد على العقل مثل : ان كانت واجبة وجب أن يحل محله عند الغياب ، ان كانت واجبة لكان مقدها يخل بمصالح الدين ، ان كانت واجبة لكان لا يتم الا برضا الجميع وهو متعذر ، ان كان واجبا كان اما واحدا لا يعزل .. الخ ، الامامة ص ٥٥ - ٥٦ .

(٦٣) عند أصحاب اللطف من المعتزلة الامامة واجبة لكونها لطفا فى الشرائع ، المواقف ص ٣٩٥ - ٣٩٨ ، كما ذهبت أكثر طبوائف الشيعة الى وجوب الامامة عقلا لا شرعا ، الغاية ص ٣٦٤ ، وذهبت الامامية الى وجوب الحاجة الى الامام عقلا ، الشرح ص ٧٥٨ - ٨٦٠ ، فى حين أنها عند جمهور أهل السنة واجبة على العباد سماعا ، التفتازانى ص ١٤٢ ، الخيالى ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الاسفراينى ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الوسيلة ص ٩٨ ، المطيعى ص ٩٩ ، البيجورى ح ٢ ص ١٠٠ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، ولكن عند الجاحظ وأبى الحسن البصرى يدل العقل على الوجوب ، المحصل ص ١٧٦ ، المعالم ص ١٥٣ - ١٥٤ ، المواقف ص ٣٩٥ ، عند المعتزلة المعارف ضرورية ، ولاند من معرفة الامام ، ولا تشمل الخصومة فى الدين ، مقالات ح ١ ص ١١٦ - ١١٧ ، وعند الزيدية الامامة واجبة عقلا ، المواقف ص ٣٩٥ ، المعالم ص ٢٢٨ ٢٢٩ ، معرفة الامام واجبة ولا يعنى ذلك سواء كان أم لم يكن بل ان كان ظاهرا يدعمو الى نفسه ، وعند الجرجانى انها لا تجب على الكافة والعوام وانما هى تكليف للعلماء وحدهم ، الشرح ص ٧٤٩ - ٧٥٠ .

ثالثا : كيفية ثبوتها .

إذا وجبت الإمامة وكانت ضرورية بالسمع وبالعقل وبالمصلحة فكيف تثبت وما الطريق الى تثبيت الامام ؟ الحقيقة أن الاختيارات عديدة سواء من حيث العقل أو من حيث الواقع ، من حيث الاحتمال النظري أو من حيث التحقيق التاريخي . قد تثبت الإمامة بالنص والتعيين سواء كان هذا النص في أصل الوحي في القرآن أو في السنة أو وصية من امام على امام . وقد يكون النص كافيا بمفرده أو يصاحبه دليل آخر من المعجزة أو العقل أو الفعل بالخروج على الامام الظالم . وقد يشي النص الى الامام باسمه وعينه وقد يشير اليه بصفته ورسمه دون تعيين له كشخص ، ثم يسهل التعرف اليه بمطابقة الاوصاف في الاشخاص وتحققها فيهم . وفي الاتجاه نفسه قد تكون الإمامة وراثية يقوم الدم فيها بدور النص أو الوصية . وفي اتجاه معارض تنما تكون الإمامة بالبيعة . والبيعة اختيار وعقد اما من جمهور الأمة وعامة الناس أو من أهل الحل والعقد ، ممثلي الأمة ، المحافظين على الشرع ، والمدافعين عن مصالح الناس . وقد يتحدد الاختيار للامام بناء على كثرة الاعمال أي عن استحقاق شخص للامام أو عن تحققها بالقبلة والقهر ، وفي هذه الحال تفقد البيعة أساسها الأول وهو الاختيار الحر . وبالرغم من وجود احتمالات أخرى تجمع بين النص والاختيار ولكنها في الحقيقة تعيينات لبها في التاريخ ووسف لحواث معينة مثل قبول النص في الائمة الثلاثة الأوائل ثم الغاء البيعة بعد ذلك أو قبول البيعة للائمة الثلاثة الأوائل ثم مباحثتهم بعد ذلك مما يدل على حدوث الخلاف بعدهم فقد ظل الاختبار بين اتجاهين رئيسيين ألا وهما ثبوت الإمامة بالنص والتعيين أو ثبوتها بالعقد والاختيار (٦٤) . أما الاحتمالات الأخرى فقد اندرجت تحت التيارين

(٦٤) الكلام في فرق الإمامة . اختلف الناس فيها الى عدة فرق : (أ) النص وتقول به الإمامية والبكرية (ب) النص في الائمة الثلاثة والدعوة والخروج في الباقي (ج) الموارثة عند العباسية (د) العقد والاختيار عند المعتزلة والمجبرة (هـ) كثرة الاعمال عند الجاحظ وعباد ، وذهب عباد الى مثل ذلك في النبوة (و) القبلة عند الخوارج ، الشرح ص ٧٥٣ —

الرئيسيين ولم يتم تطويرها . اذ تندرج الامامة بالوصية أو الوراثة نحت
الامامة بالنص والتعيين . كما تندرج الامامة بكثرة الاعمال وبالغلبة تحت
الامامة بالعقد والاختيار ولكل حالة واقع تاريخي وكان هذا الواقع
التاريخي هو الذى مرض نفسه كحالة نظرية ، مما جعل امر تجريد
النظرية من ملاساتها التاريخية امرا صعبا (الفصل بين التعيين وامامة
على الاختيار وامامة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وعمر بن عبد العزيز)
حتى لتصعب الاجابة على سؤال : ايها اصل وايها فرع ؟ هل النظريتان
تنظر للواقع التاريخي أم أن الواقع التاريخي تحقيق للنظريتين ؟ ووصية
امام على امام بعينه قد تكون صحيحة ولكنها غير واجبة اذا ما تغيرت
المصالح والظروف خاصة وان اختيار الجماعة خير من اختيار الفرد
حتى ولو كان اماما . وقد يتغلب الهوى على الامام فى وصيته حتى ولو
كان اتى عن بيعة . ويمكن للوصية أن تكون مجرد افتراض ولا تصبح
شرعية الا ببيعة تعلن عن قبول الناس لها . وفى هذه الحالة لا يستمد
الامام شرعيته من الوصية الاولى بل من البيعة الثانية . والوصية جائزة
فى كلتا الحالتين النص والتعيين من ناحية ، والعقد والاختيار من ناحية
أخرى . الاولى من امام الى امام دون ما حاجة الى توثيقها ببيعة فى
حين أن الثانية تبدأ من امام الى امام ثم تنتهى عن طريق التوثيق
بالبيعة (٦٥) . اما الوراثة فانها تثبت فى حال النص والتعيين وتنفى فى حالة

٧٥٤ ، واختلفوا فى الامامة هل هى بنص أم قد تكون بغير نص الى فرقتين:
(١) لا تكون الا بنص من الله وتوقيف وكذلك بغير نص ولا توقيف بل بعقد
أهل العقد ، مقالات ح ٢ ص ١٣٢ . واختلفوا فى تعيين الامام هل هو
ثابت بالنص أم بالاجماع . والقانون بالنص اختلفوا هل هو على
شخص بعينه أو ورد بذكر صفته . والقائلون بالاجماع اختلفوا هل هو
اجماع الأمة القام أم جماعة أهل الحل والعقد ، النهاية ص ٤٨٠ —
٤٨١ .

(٦٥) اختلفوا فى مهام الامام وحقوقه ، هل له أن يوصى الى
غيره من جهة وجوب الامامة ؟ أجاز ذلك قوم وانكره آخرون ، مقالات

العقد والاختيار . ولكن الواقع التاريخي أحيانا يناقض الوراثة حين اثباتها (٦٦) . أما كثرة الاعمال فهي أدخل في شروط الامام بالعقد والاختيار . أما الإمامة بالقلبة والقوة فهي مجرد تبرير لواقع دون تأصيل نظري . إذ أنها مناقضة للبيعة والاختيار .

ح — ٢ ص ١٣٧ ، واختلفوا في الوصية بالإمامة الى واحد بعينه ، يصلح لها أم لا ؟ الى عدة فرق : (أ) عند الأصحاب وقوم من المعتزلة والمرجئة والخوارج ، الوصية صحيحة جائزة غير واجبة . وإذا أوصى بها الإمام لمن يصلح لها وجب على الأمة انقاذ الوصية كما أوصى أبو بكر بها الى عمر واجمعت الصحابة على متابعتها . وان جعلها الإمام شورى بين قوم بعده جائز كما فعل عمر ، (ب) عند سلبمان بن جرير للإمام الوصية بالإمامة الى واحد بعينه ولكن لا يلزم الأمة تنفيذ الوصية الا بعد الشورى ، وتشهد قصة أبي بكر وعمر ببطلان ذلك وهو يقول بصحة اماميتها (ح) عند قوم من الإمامية لا مدخل للوصية في الإمامة وان طريقها النص من الإمام على من يكون بعده ، الأصول ح ٢٨٥ — ٢٨٦ ، وعند البشرية أصحاب محمد بن بشر والقرامطة أوصى موسى بالإمامة اليه ، المحصل ص ١٧٧ .

(٦٦) وقد اختلفوا في الإمامة هل تتوارث الى فرقتين : الاولى تثبتها والثانية تنفيها ، مقالات ح ٢ ص ١٣٦ ، ولا خلاف بين أحد من أهل الاسلام أنه لا يجوز التوارث فيها سواء بلغ أم لم يبلغ ، حاشا الروافض فانهم أجازوا كلا الأمرين ، الفصل ح ٥ ص ٧ ، اختلفوا هل تكون موروثة ؟ الى ثلاث فرق : (أ) كل من قاتل بإمامة أبي بكر قاتلها لا تكون موروثة (ب) الراوندية القائلة بإمامة العباس مختلفون الى فرقتين : الاولى من زعم أن العباس استحق الإمامة بنص النبي ينفي أنها وراثة منه ، والثانية من زعم أنه استحقها وراثة من النبي لأنه كان من عصبة دون بني أعمامه (ح) والقائلون بإمامة علي مختلفون الى فرقتين : الاولى الزيدية الجارودية تقول بأن النبي نص على إمامة علي بالوصف دون الاسم ثم ورثها عن علي أبناء الحسن والحسين . ثم أنها على الميراث في هذين البطينين لا في واحد بعينه . ولكن من خرج منهم شاهرا سيفه يدعو الى سبيل ربه وكان عالما صالحا فهو الإمام . أما الثانية وهم أكثر الإمامية فانها تقول بأن الإمامة موروثة . وهذا خطأ على أصولهم لقولهم ان الإمامة بعد أن كانت للحسن ثم الحسين فلو كانت وراثة لصارت بعد الحسن لابنه دون أخيه . وعند الكيسانية الإمامة بعد الحسن (الحسين) لأخيه محمد بن الحنفية وهذا خلاف الميراث من الأخ ، الأصول ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .

١ — هل تثبت الإمامة بالنص والتعيين ؟

قد تثبت الإمامة بالنص وحده . وقد يكون النص ضروريا — وان كان هناك اختلاف في تأويله — أو جليا ظاهرا لاختلاف عليه أو خفيا مستنبطا مع ذكر العلة . وقد يكون النص مقرونا بدليل من معجزة أو عقل أو خروج (٦٧) .

١ — النص الجلي والنص الخفي . والحقيقة أن جواز الإمامة يكون بالنص عند جمهور الأمة بصرف النظر عن فريقها ولكن الخلاف هو هل تعقد بالاختيار أيضا أم بالنص وحده (٦٨) ؟ وفي هذه الحالة يكون النص جليا واضحا ظاهرا على إمامة شخص بعينه ، هو الإمام الرابع وإنكار ذلك يرتقى إلى مرتبة الكفر . وان لم يكن النص جليا واضحا على اسمه وشخصه فإنه يشير إلى صفته ورسالته . والنص من الله إلى الرسول ثم من الرسول إلى الإمام . وقد يشفع ذلك الوصية من الإمام على من بعده ، فالوصية استمرار للنص في التاريخ . وكل إمام يأتي دون الإمام المخصوص عليه يكون إماما ظاهرا مغتصبا للسلطة ويضل من بايعوه ، ويصل هذا وهؤلاء إلى حد الكفر (٦٩) ويثبت النص.

(٦٧) المخالفون على ضروب من يقول (أ) بالنص فقط (ب) النص الضروري وان اختلفوا في حقيقته (ج) النص الظاهر (د) النص بدليل مستنبط كسائر الأدلة مع ضرورة ذكر العلة فيه (د) النص والأعجاز ، الإمامة ص ١٢ ، ولا يخلو النص من وجهين : (أ) أن يبلغ مبلغا يعرف قصده عليه السلام ودينه ضرورة (ب) ألا يعرف ذلك وهو على ضربين : الأول نفس النص يعلم ضرورة مثل القرآن ويرجع الاستدلال ، والثاني نفس النص يثبت استدلالا أما على وجه لا يحتل أو على وجه يحتل ، الإمامة ص ١١٢ — ١١٣ .

(٦٨) أجمعت الأمة على أنه يجوز اثبات الإمامة بالنص ولكن اختلفوا فيما إذا كان يجوز بالاختيار أم لا ؟ المآل ص ١٥٨ — ١٥٩ .

(٦٩) عند الإمامية بالسمع والتعيين فيها مستندة النص ، الغاية ص ٣٧٤ ، المآل ح ١ ص ٣٥ ، ٣٦ ، عند الإمامية الطريق إلى إمامة

بحجتين . الاولى أن الاجتهاد باطل لانه يعرض للخطأ . والامامة لا تحتل
الخطأ فهي اصل من اصول الدين . والحقيقة أن هذا ابطال لاصل من
اصول التشريع في علم اصول الفقه . ولا يمكن اثبات اصل في علم
اصول الدين بانكار اصل من علم اصول الفقه ، فكلاهما علم الاصول ،
والا لتنافت الاصول ، وبطل بعضها بعضا . والثانية أن العصمة لا
تعرف اجتهادا بل تعرف بالنص . والحقيقة ايضا أن هذا اثبات للعصمة
وليس اثباتا للامامة ، اثبات للصفة وليس اثباتا للموصوف . كما أن
العصمة متنازع عليها وليست صفة مقبولة باجتماع الامة . ولا يمكن
اثبات الامامة اعتمادا على شيء لم يثبت بعد . كما لا يمكن اثبات اصل
وهو الامامة على فرع لها وهو العصمة والا لثبت الكل باثبات الجزء (٧٠) .

الاثنى عشر النص الجلى الذى يكفر من انكره . ويجب تكفيره فكفروا
لذلك صحابة النبى ، الشرح ص ٧٦١ ، قالت الامامية بالنص الجلى على
امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم ، المواقف ص ٤٢٢ ، وبايعت
الشيعة عليا على الخصوص وقالوا ، امامته وخلافته نصا ووصاية
اما جليا ، الملل ح ٢ ص ٦٨ ، وعند الامامية امامة علي بعد النبى نصا
ظاهرا ويقبنا صادقا من غير تعريض بالوصف بل اشارة اليه بالعين
لانه اهم موضوع في الدين ، الملل ح ٢ ص ٩٤ - ٩٥ ، وعند الامامية
الجارودية الزيدية والراوندية (العباسية) الامامة طريقها النص من الله
على لسان رسوله على الامام ثم نص الامام على الامام بعده ، الاصول
ص ٢٧٩ - ٢٨٠ ، وعند الامامية نص النبى على توليه على وعلى أن
من تولاهما غيره فهو ظالم ، الارشاد ص ٤١٩ ، وعند الاثنى عشرية نص
النبى على امامة علي نصا جليا لا يقبل التأويل المحصل ص ١٥٩ ،
واجمع جمهور الرافضة على أن النبى نص على امامة علي باسمه
واظهر ذلك واعلنه وأن اكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة
النبى وأن الامامة لا تكون الا بنص وتوقيف وهم يدعون الامامية لقولهم
بالنص على امامة علي ، مقالات ح - ١ ص ٨٧ - ٨٨ .

(٧٠) لهم حجتان : (أ) ابطال الاجتهاد (ب) وجوب عصمة الامام ،
والعصمة لا تعرف بالاجتهاد وانما يعرف المعصوم بالنص ، الاصول
ص ٢٧٩ - ٢٨٠ ، احتج المخالف أنه يكون واجب العصمة ولا سبيل
الى معرفته الا بالنص ومبيننا أو وجوب العصمة باطل ، المعالم ص

وقد يقال ان الامامة لما كانت واجبة بالنص فان النص قد حصل ووقع ولكنه لم ينقل . ومع ذلك تثبت الامامة بثلاث حجج : الاولى انه اذا كان الامام معصوما ولم تثبت العصمة في أحد من الصحابة كان الامام الرابع لانه هو المعصوم . وهى حجة تقوم على ان العصمة هى الاصل ، وانها أمر قد تم من قبل . كما أنها تقوم على برهان الخلف وهو يثبت الشيء عن طريق نفي نقيضه وهو برهان ضعيف . والثانية انه اذا ثبت أن الامام هو الافضل وثبت أن الامام الرابع هو الافضل كان هو الامام وان لم ينقل النص . وهى حجة شرطية تتوقف على صحة الشروط . وحتى لو كان صحيحا فانها تعتمد على اثبات في الواقع أن اماما بعينه هو افضل من غيره ، وكثير من الصحابة لمضلاء ، ويشاركون في الفضل . وقد يكون الامام هو المفضل لامتحانات عملية ، حقنا للدماء ، ودرءا للفتنة . والثالثة انه اذا صح القدح في غير الامام الرابع لماته يكون هو الامام وان لم ينقل ذلك نص . والحقيقة أن القدح في أحد ليس حجة ضده لانه يأتي من الخصوم ولأن المقدوح فيه معروف له بالفضل والتقوى والصلاح ويشهد له بذلك كما يشهد للامام (٧١) .

لا يمكن أن يكون طريق اثبات الامامة هو النص الجلى والا لكان رده كفرا وبالتالي أدى الى تكفير الصحابة وجمهور الأمة . ولا يجوز أن

١٥٨ - ١٥٩ ، وقد مال النظام الى الرفض ووثيقته في كبار الصحابة . قال أولا لا إمامة الا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفاً . وقد نص النبي على على في مواقع، وأظهره اظهارا لم يشتبه على الجماعة الا أن عمر كنتم ذلك . وهو الذى تولى بيعة أبى بكر يوم السقيفة ، الملل ج ١ ص ٨٦ .

(٧١) ان الامامة اذا لم تكن بنص فيجب أن يكون النص حاصلا وان لم ينقل ، وذلك بطرق ثلاث : (ا) اذا كان الامام لابد أن يكون معصوما ، ولم يثبت في الصحابة من نعلم عصمة غيره فيجب أن يكون هو الامام (ب) اذا ثبت أن الامام لا يكون الا الافضل وثبت انه الافضل كان النص على امامته وان لم ينقل (ج) اذا صح في غيره أنه لا يصح للامامة لوجوه من القدح في أبى بكر وغيره فيجب أن يكون عليا وان لم ينقل نص . ، الامامة ص ١٣١ - ١٣٣ .

يكون امرا مهما في الدين مثل الامامة ، له نص خفى ولم يعلم ضرورة والا
بجاز ورود نص في صلاة سادسة او سابعة او جازت زيادة اصل
فيه . ولو كان هناك نص ثابت لعلمت صحة ثبوته كالعلم بالشرع
ضرورة دون الهام او اكتساب لان معرفة الشرع بالتواتر . والتكليف عام
في الشرع ، لا يعرف البعض دون البعض . كما ان شروط التواتر تمنع
من التعصب والهوى والكتمان مثل تجانس انشار الرواية في الزمان بين
اولها ووسطها وآخرها تدرا لمؤثرات الصمت . ولا يعقل ان موضوعا
مثل الامامة به صلاح الامة وتحقيق وحدتها والدفاع عن أرضها وتحقيق
المصالحة فيها بين افرادها واخذ حقوق المظلومين وهو اهم من الاستنجاء
والمسح على الخفين والتيمم والفائض ولا ينقله الكافة عن الكافة .
لو ثبت نص لنقله الناس ولما سكتوا عن روايته . وان النص
على الخلافة واقعة عظيمة ، مثلها يجب اثنتاها بحيث يعرفها
الموافق والمخالف . وقد أشد النزاع حولها وتطابرت الرقاب
مما ينفي احتمال السكوت وعدم النقل . وكيف يمسك الصحابة ،
وهم المعروفون بالتقوى والصلاح عن نقل نص ظاهر ويبدلوه الى
الاختيار وهم الصفوة الاولى ، والقعدة في العلم والعمل ؟ ولا يمكن
ثبوت الامامة بنص خفى فلم يخف شيء على الصحابة وهم المشهود لهم .
ساعلم وفهم المقاصد والغايات . وكيف يمسك الرسول ذاته عن اهم الابواب
ولا ينطق فيها بنص ولا يشير الى شخص معين حتى وصلت الامور الى
هذا الحد من الاختلاف وضياح الحق مع الباطل ، وهو الذي لم يترك شيئا
في الدين الا وبينه ، حتى كمل الدين وتركه على الواضحة ، لئله
كنهاره ؟ (٧٢)

(٧٢) لو كان النص فاما ان يكون جليا او خفيا . لا يجوز ان يكون
جليا والا لكان الراد له كافرا . وذلك تكثير للصحابة . ولا يجوز ان
يكون خفيا نظرا للعالم الضروري وللشهود مثل الصلاة . واما النص
الخفى فانه لا يفوت على علم الصحابة ، الشرح ص ٧٦٢ — ٧٦٣ ،
لو كان ثابتا لعلم صحته وثبوته دون شك كالعلم بالشرع ضرورة دون
الهام او اكتساب لان معرفة الشرع بالتواتر . والتكليف عام في الشرع
ولا يعرف البعض منه دون البعض ، وشروط التواتر تمنع من التعصب ،

وكما غاب النص على الإمامة على الإطلاق غاب النص على إمام بعينه ، الإمام الرابع . فقد تأخر عن بيعة الإمام الأول ثم بايعه دون إكراه . وبايع الإمام الثانى طواعية . ودخل مع الستة فى الشورى دون مناداة بحق زائد . ولو كان هناك نص عليه لظهره ولكنه لم يفعل مع أن الدحابة قبلوا الرد بالنصوص . وقد أظهر الإمام الرابع كثيرا من النصوص واستدل بها دون أن يكون واحد منها نصا على إمامته . كما روى حديث الشورى وله نيف وسبعون دلالة . وروى أحاديث على إمامته وفضله دون أن يكون أحد منها نصا على إمامته وكان الأولى أن يذكره نظرا لعموم البلوى بها . لو كان هناك نص لنقله أهل التواتر خاصة وأن طالبى الإمامة لأنفسهم كانوا قلة ، وكان الباقون يعظمون الرسول ويخشون من مخالفته . وقد حدثت أسباب توجب نصره الإمام الرابع وتدعو إلى اذاعة الخبر المنصوص عليه فيه كما تدعو شجاعته وعظمة أتباعه ومطالبة الأنصار الإمامة وهو منهم . فلو كان النص موجودا

الإمامة ص ١١٣ — ١٢٠ ، ويعطى أهل السنة حججا ثلاثة : (ا) كيف أمسك الصحابة عن نص ظاهر الاختيار وهم الصفوة الأولى ؟ (ب) كيف احتاج الخلق إلى معرفة من يجمع شملهم ويرفع الخلاف بينهم ويحملهم على مناهج الشرع ، وينصف المظلوم من الظالم ويحاجج المخالفين باللسان والسيف أحوج من مسائل الاستنجاء والمسح على الخفين والتيمم بالتراب ، ولا ينقل الأول وينقل الثانى ؟ (ج) كيف أمسك الرسول عن أهم الأبواب ولم ينطق به نصا ولا أشار إلى شخص معين يوصف حتى بقيت الأمة على اختلاف وباطل وجهل ؟ هل يترك الرسول الأمر فوضى ؟ النهاية ص ٨٥ — ٨٧ ، لم يثبت النص . ولو ثبت لنقل ، ولما تصور سكوت القوم فى موضع اختلاف الناس ، النهاية ص ٩٠ ، مات الرسول ونفذ جمهور الصحابة بالآلاف . ولا يعقل اتساق عشرين ألف متناذب بذى المههم والنبيات على أخفاء عهد . لم توجد رواية لنص حتى لجهول . وتأخر على ستة أشهر وما أكرهه أخذ على البيعة ثم بايع عمر غير مكره . وقبل دخول الشورى فى ستة ، الفصل د { ص ١١٤ — ١١٥ ، النص على الخلافة واقعة عظيمة ومثلها يجب اشتهارها بحيث يعرفها الموافق والمخالف ، المحصل ص ١٥٩ — ١٦٢ ، لو رد نص على إمام بعينه لعرفته الأمة وتواتر مثل باقى الأمور الشرعية ، النهاية ص ٨٠ — ٨١ .

لواجههم به . ولا يتورع عن اخفاء نص او الامسك عنه وهو المشهود له بالشجاعة وعدم الخوف . وفي مثل هذا الحدث الضخم لا روع ولا تقوى يغنيان عن المجابهة . ولم يذكر النص وهو في ستة من الثموري . بعد مبايعته كاهام رابع لم يبايعه الناس بناء على نص بل عقدا واختيارا . وان حجة التاريخ اقوى حجة وهى عدم انكار امامة الخلفاء الثلاثة الاوائل وعدم انكار الخليفة الرابع لهم . فلا يعقل الا يعترض احد والا يعترض الخليفة الرابع نفسه (٧٣) . فاذا بطل التعيين بالنص صحت

(٧٣) قبل عمر رد على له في اقامة الحد على الجاهل ورد معاذ له ورد امرأة له وقوله لولا على لهلك عمر ، لولا معاذ لهلك عمر ، كلكم افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت ، الشرح ص ٧٦٣ — ٧٦٤ ، ولو كان هناك نص لكان اما ان يوصله النبي الى اهل التواتر او لا يوصله . والاول باطل لان طالبى الامامة لانفسهم كانوا قلة ، والباقيون يعظمون الرسول ومخالفته تعنى العذاب خاصة وقد حصلت اسباب توجب نصرة على منها : شجاعته امام ضعف ابى بكر ، واتباعه كانوا في غاية الجلالة (فاطمة ، الحسن ، الحسين ، العباس ، وابو سفيان في غاية البغض لابي بكر ، وحث على على طلب العمامة من ابى بكر وانتزاعها من يده ، وسل الزبير السيف على ابى بكر) . بل ان الانصار طالبوا الامامة لانفسهم فمنعهم ابو بكر فلو كان النص موجودا لوجه به ابو بكر . اما الا يوصل الرسول النص لاهل التواتر فبعيد لان الاحاد لا يكون حجة ، وهذه خيانة للرسول . وان عليا كان راويا وذكر جملة النصوص الخفية دون نص التعيين ، المحصل ص ١٥٩ — ١٦٣ ، ولا يجوز القول بان عليا امسك عن النص خوف الموت وهو الاسد شجاعة . حدث نزاع ضخم ولم يقل أحد بنص ولماذا لم يقيم معه قوم بدافعون عنه ؟ ولماذا لم يذكر النص ثلاث مرات في فرض تولية ابى بكر وعمر وعثمان ؟ وقتل على للقوم كان في الحرب التي يبغيها الجميع استشهادا . وبايعه الناس جميعا بعد مقتل عثمان دون ان يذكر أحد نصا ، الفصل د ٤ ص ١١٥ — ١١٩ ، عند اهل السنة ليس من النبي نص على امامة واحد بعينه على خلاف قول من زعم من الرافضة انه نص على امامة على نصا قطعوا بصحته . ولو كان كما قالوه لنقل ذلك نقل ثلة ولا يفصل من ادعى ذلك في على مع عدم التواتر في نقله ممن ادعى مثله في ابى بكر او غيره مع عدم النقل فيه ، الفرق ص ٣٤٩ ، ما نص النبي على امامة احد بعده وتوليته . ولو نص ذلك لظهر وانتشر كما اشتهرت تولية الرسول ولاية وكما اشتهر كل امر خطير ، اللع ص ١١٤ — ١١٥ ، لانه لو رد نصا فهو اما ان يكون

الاختيار بالعقد . وان اكبر دليل على بطلان النص هو الاختلاف حول المنصوص عليه باسمه وعدم ظهور علم ثابت يحسم الامر ، ولو كان هناك نص لقليل امام الجمهور فيصبح متواترا أو امام واحد واثنى . فيصبح احادا . والاول غير منقول والثاني لا يورث العلم . ولو كان واجد لبينه الوحي وتعلمته الامة . واذا كان النص يعلم ضرورة أو جوازا فلا ضرورة من العقل يقتضى التخصيص على شخص معين . والجواز من خبر الاحاد وهو لا يورث العلم . والنص الجلى لا ينكتم ولا يمكن اخفاؤه واللص الخفى لا سبيل الى علمه الا بتأويل مزنون . وان معظم النصوص المروية انها تهدف الى استعمال حجة السلطة ضد حجة العقل ، وتهدف الى زعزعة النظام القائم . فهو سلاح سياسى اكثر منه برهانا علميا (٧٤) . وقد يبطل النص بالنظرية العامة فى الخبر على

قطعيًا أو ظنيًا . لا جائز أن يكون قطعيًا والعادة تحيل الاتفاق من الامة على تركه واهمال النظر لموجبه وان كان ظنيًا بالنظر الى المتن والسند أو بالنظر الى أحدها فادعاء العلم بالتخصيص اذ ذاك يكون محالا . والاكتفاء ببعض الظن مما لا سبيل اليه هنا لما فيه من مخالفة الاجماع القاطع من جهة العادة . لم يرد فى ذلك شيء من الاخبار ولا نقل شيء من الآثار على لسان الثقات والمعتد عليهم من السرواة ، ولا متواترا ، ولا احادا غير ما نُقل على لسان الخصوم وهم فيه مدعون وفيما نقلوه مجتهدين ولا سيما مع ما ظهر من كذبهم وفسقهم وبدعتهم وسلوكهم طرق الضلال والبهت بادعاء المحال ومخالفة العقول وسبب أصحاب الرسول ، الفاية ص ٣٧٦ — ٣٧٧ ، لو كان نص لما خفى والدوافع تتوافر على نقله ، الملل ح ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ .

(٧٤) يذكر أهل السنة حججا كثيرة لابطال النص منها أن المنصوص عليه باسمه عليه اختلاف بين فرق الشيعة ، وأن شدة الحاجة اليه لم تساعد فى ظهور علم أحد منهم ، لو قال النبى نصا لقال اما امام الجمهور فيتواتر أو امام واحد أو اثنين فيكون احادا لا يورث العلم ، التهيد ص ١٦٤ — ١٦٩ ، ولو كان واجبا على الرسول لبينه وتعلمته الامة ، الاصول ص ٢٨٠ ، هل يعلم النص ضرورة أم جوازا ؟ الطريق الى الضرورة العقل ، والعقل لا يقتضى التخصيص على شخص معين . والخير اما تواتر أو احاد . ولا يوجد تواتر والواحد لا يورث العلم .

=

١٠ هو معروف في نظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى (٧٥) . فبالرغم من كون الامامة احدى الموضوعات الظنية الا أن كيفية ثبوتها هو من الامور القطعية ويتطلب ذلك الاعتماد على الحديث والاخبار كنظرية مستقلة في المعرفة ابتداء من تعريف الخبر واتسامه حتى شروط التواتر . فالخبر جملة خبرة لا انشائية ، قول يحتل الصدق والكذب وينقسم الى ما يعلم صدقه قطعاً ، وما يعلم كذبه قطعاً ، وما يحتل الاثنين . الاول ما وافق المعلوم قطعاً بضرورة أو دليل قاطع مثل الخبر عن المحسوسات وعن الضرورات . والثاني ما خالف الاول ، والثالث ما يجوز فيه الصدق والكذب أو النفي والاثبات . الاول فقط يفيد العلم القطعي ، ونموذجه الخبر المتواتر في حين أن الثاني لا يفيد العلم القطعي . أما الثالث فلا يفيد الا الظن . فالخبر المتواتر يعمل باضطرار لانه يخبر عن حس أو بديهية طبقاً لمجريات العادات وليس عن نظر أو استدلال . كما أن عدد روايته يكون كافياً بحيث يؤدي الى درجه حصول اليقين . والرواية عادة مستقلون عن بعضهم البعض الامر الذي يمتنع معه اتواطؤ على الكذب . والنص الذي تجب به الامامة ليس خبراً متواتراً وبالتالي لا يفيد العلم القطعي . وبالتالي فلا بد أن تجد بعض.

النص الجلي لا يكتفم أمام الجمهور والنص الخفي لا سبيل الى علمه ، الارشاد ص ٤١٩ — ٤٢١ ، في أن النص على الامامة غير واجب ولا ثابت من جهة السمع . الامامة ص ١١٢ ، واذا فسد النص صح الاختيار ولا يوجد الا هذين الطريقتين ، التمهيد ص ١٦٤ — ١٦٥ ، رواية الشيعة للخبر من وضع ابن الراوندي أولاً ثم اشهره الشيعة ، المحصل ص ١٥٩ — ١٦٣ ، وياخذ الخياط موقف المتشكك من نوايا الشيعة في القول بالنص داخلاً في القلوب ومفتشاً في الضمائر ، ونحن لا نأخذ الا بالاقوال والحجج ، الانتصار ص ١٣٤ — ١٣٧ ، ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٧٥) الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامننا ، مناهج الادلة .

مسائل علم أصول الدين حلها في علم أصول الفقه (٧٦)

ب — النص المقرون بدليل المعجزة أو العقل أو الخروج • وقد تنف المعجزة وحدها كدليل بديل عن النص أو معه فيختلط اثبات الإمامة بإثبات النبوة • وإذا لم تكن المعجزة دليلا على النبوة فالأولى ألا تكون دليلا على الإمامة (٧٧) •

وقد ثبتت الإمامة بالنص مقرونا بالعقل لان العقل يقتضى أن تكون الإمامة نصا وليس اختيارا ، تعيينا وليس عقدا • لا يمكن القول بالنص وحده دون تدخل العقل إما في ضرورة وجوبه أو في اثباته أو

(٧٦) نذكر القواطع منها ونميز المجتهدين عن القطعيين • والترتيب يقتضى الكلام في الأخبار ومنازلها فانها معنى الإمامة ، حقيقة الخبر • ما يوصف بالصدق والكذب • وهو من أقسام الكلام مثل الابر والنهي والظنه والاستخبار • وهى لا توصف بالصدق أو الكذب • قسمة الخبر الى : (أ) ما يعلم صدقة قطعا وهو ما وافق مخبره المعلوم قطعاً بضرورة أو دليل قاطع كالخبر عن المحسوسات وعن الضرورات (ب) ما يعلم كذبه قطعا وهو ما يخالف السابق (ج) ما يجوز فيه الصدق والكذب الى النفى والاثبات ، قسمة الخبر أيضا الى : (أ) ما لا يترتب عليه العلم بالمخبر عنه (ب) ما يترتب عليه العلم بالمخبر عنه وهو الخبر المتواتر اذا توافرت شروطه وتكاملت صفاته ، الارشاد ص ١٠ — ١٣ ، الشرح ص ٧٦٨ — ٧٧٠ ، الكلام في النص إما أن يكون متواترا يقتضى الاضرار أو الخبر الذى يصفون به ما نعلم معه أنه حجة وإما أن يكون من أخبار الآحاد ، الإمامة ص ١١٣ ، ومن شروط التواتر : (أ) أن يكونوا عالمين بما أخبروا عنه ضرورة من حس أو بديهية وليس عن نظر أو استدلال ، وجريا وراء العادات دون خرقها (ب) أن يزيد عددهم عن التواطؤ في العرف دون تحديد للعدد بخمسة أو ثلاثة أو أقل الجمع • أما شروط العدالة ففى الآحاد ، أما صحة الإجماع فمكانه في علم أصول الفقه • الارشاد ص ١٧ — ١٨ ، انظر أيضا رسالتنا الاولى •

Les méthodes d'Exégèse, ière partie

(٧٧) المعجزات لا تظهر الا على الانبياء وليس على الامراء والولاة أو العمال ، الإمامة ص ١١٣ ، انظر أيضا ، الفصل التاسع ، تطور الوحي ، ثالثا ، هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟

في فهمه ومعرفة نفسه ومعناه . وهذه اشبه بالحجج العقلية على ثبوت
الامامة بالنسبة إليها : ان أمرا مهما في الدين كهذا لا يترك لاختيار الأمة
لأنه لابد من النص عليه وكان الاختيار ليس موضعا للثقة . والنص
أدعى إلى الاتفاق من الاختيار الذي يوقع الخلاف ويسبب الشحناء
والبغضاء مع أن الخلاف على تأويل النصوص ليس بأقل من الخلاف في
الاختيار . كما أن الصلاح يقتضي النص على الإمام وتعيينه
وكان الاختيار أسوأ من النص وأقل صلاحا منه مع أن به ضمان أكثر
نظرا لأنه يقوم على الاجتهاد والاختيار الحر . وأخيرا لو حاز ثبوت
الإمام بغير نص لجاز ثبوت النبي وكان الإمامة مثل النبوة . مع أن النبوة
نبيلج للوحى فهي قضية دين ودنيا في حين أن الإمامة تنفيذ للوحى فهي قضية
دنيا محسب ونيس فيها تبليغ وحى ، وظيفة عهلية صرفة وليس لها
أى دور معرفى مثل النبوة (٧٨) . وان كل الشبه التى وردت لتأسيس
التعيين بالنص على العقل مردود عليها . أولا إذا كان الإمام حجة
ومستودعا للشرعة وفيها يحفظها ويؤديها فان ذلك يستدعى بالضرورة
تعيينه بالنص بل يمكن ذلك بالاختيار ، فالناس أدرى بشؤون دنياهم .
ولكن الإمام ليس حجة الشرعة يحفظها ويؤديها ، ويفسرها ويؤولها بل
الإمامة وظيفة تنفيذية خالصة ، يقوم بها أى انسان قادر ، ولا يعرف
ذلك الا الناس . اذا كانت الإمامة معرفة فهي معرفة بعدية وليست
قبلية يتم الحصول عليها باستقراء قدرات البشر بعد الخلق ولبس
بعينا قبل الخلق . هى اختيار مسؤول تتحمل الأمة تبعاته . ثانيا اذا
كان الإمام يقوم بمصالح الدين فلا يجب بالضرورة أن يكون معصوما وأن

(٧٨) في أن الإمامة لا يجب أن يكون طريقها النص من جهة العقل .
المخالف فريقان : (أ) من يزعم أن العقل يقتضى أن الإمامة لا يصح
أن تثبت إلا بنص (ب) من لا يوجب ذلك عقلا . وبعض هؤلاء يقولون أن
السمع قد أوجب الا يكون إلا بنص دون رأى أو اجتهاد ، كلا أو جزءا .
والبعض الآخر أوجب السمع عن نص وعدم جواز خلافه ، الإمامة ص
٩٩ — ١٠٢ ، وذلك أنه عند الشيعة تنطق الواجبات من العقل ، الزهابة
ص ٩٠ — ٩٢ .

العصمة لا تعرف الا بالنص . يلزم فقط ان يكون قويا قادرا على اداء الامانات والقيام بالولايات . وأول شرط لذلك هو اختيار الناس له حتى تتم الطاعة له . فالعصمة ليست شرطا في الامة لانها تقوم على اجتهاد واجماع وتعتمد على النصيحة والشورى ، ويراقبها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . ولا يمكن معرفة العصمة بالنص لان العقل يرفضها ، والنص يطلق العقل ويؤكدده . هناك فرق اذن بين الامة والعصمة . اثبات الامة ممكن بالاختيار في حين ان العصمة لا اختيار فيها ، ولا عصمة لاحد ، وتنفيذ الاحكام وتطبيق الحدود يستلزم معرفة الشريعة التي تقتضى ايضا المعرفة بأحوال الامة . ويتدخل فيها الاجتهاد . لذلك توجد السلطات القضائية لمراجعة افعال الامام . ثالثا لا توجد في الامام صفة زائدة مثل العصمة او غيرها ولا اجتهاد فيها . ولا بد ان تكون بنص والا كان هناك تكليف بها لا يطلق . فالصفة هي مجرد الشرط الذي يجب توافره في الامام ضمن باقى الشروط مثل العدل والقوة . ويمكن معرفة ذلك بالعقل والمشاهدة ، بالرؤية والتجربة كما هو الحال في تحقيق المناط عند الاصوليين ، وليس في ذلك اى تكليف بها لا بطلاق . رابعا ، اذا كان الامام افضل الناس فيمكن معرفة ذلك من خلال السلوك وليس من النص . فالنص لا يشير الى اشخاص بعينهم بل الى حالات عامة او انماط سلوكية مثالية تتحقق في هذا الفرد او ذاك والا فقد النص شموليته . كما يصعب الانتقال من النص الى الشخص دون اسقاط أو تدخل هوى . وكل مفسر يرى فيمن يحب الشخص المشار اليه . تعرف الافضلية كالشرط تجريبيا وواقعيا وليس قبليا . لا يعنى الوحي الافضل لانه متناه والخلق لا متناه . هذا بالاضافة الى جواز امامة المفضل مع وجود الافضل في ظروف معينة ان كان تولى الافضل يسبب ضررا على الامة مثل الشقاق أو الفتنة (٧٩) .

(٧٩) وهناك اربعة شبه اخرى لتأييد النص بالعقل وهى : (أ) الامام حجة ومستودع الشريعة وفيما يحفظها ويؤديها فلا بد من تعينه بنص

وقد يقرن النص بالخروج ، النظر بالعمل ، الفكر بالواقع ،
الشرع بالاستحقاق فيكون الطريق الى ثبوت الامامة هو النص والخروج
فاذا انطبق النص وحده على الائمة الثلاثة الاوائل من آل البيت فانه لا
يكفى بعد ذلك الا مقرونا بالدعوة والخروج . فكل من شهر سيفه
ورجح لنصرة الامة ، ونايذ الظلمة استحق الامامة وانقياد الناس له . واذا
كان النص قد ورد على ائمة بعينهم فانه يكفى الخروج لتحقيق النص
والتطابق معه (٨٠) .

(ب) اذا كان يقوم بمصالح الدين كاتامة الحدود وتنفيذ الاحكام وقسمة
الفىء والغنيمة وجباية الخراج فلا بد أن يكون معصوماً وذلك لا يكون
الا بالتعيين الذى لا يكون الا بنص أو معجز (ج) لابد لمن يكون اماماً أن
يكون على حال وصفه ، ولا طريق للاجتهاد فيها فلا بد أن تكون بنص :
وربما هذه الصفة كونه معصوماً حتى لا يكون هناك تكليف بما لا يطاق
(د) الامام افضل الناس وذلك لا يعرف الا بنص ، الامامة ص ١٠٣ -
١١١ .

(٨٠) اتفقت الزيدية على أن الطريق الى امامة على والحسن
والحسين هو النص الخفى وأن الطريق الى امامة الباقرين هو الدعوة
والخروج . ثم اختلفوا هل يجب تفسيق من أنكر النص على هؤلاء
الثلاثة . فقال بعضهم يجب تفسيقه (الجارودية) وقال آخرون لا يجب
(الجارودية) ، الشرح ص ٧٦١ ، ويدل على ذلك الاجماع . فلا خلاف
بين الامة على أن من انتدب لنصرة الاسلام ونايذ الظلمة وكان مستكملاً
لهذه الشرائط التى اعتبرناها فانه يجب على الناس مبايعته والانقياد
له . وكذلك فقد اتفق أهل النبى على أن طريق الامامة انما هو الدعوة
والخروج ، الشرح ص ٧٥٤ ، عند الزيدية يجوز بالنص ويجوز بسبب
الدعوة والخروج مع حصول الاهلية ، العالم ص ١٥٨ - ١٥٩ ،
كل فاطمى عالم خارج بالسيف وادعى الامامة صار اماماً ، الملل ح ٢
ص ٨٤ - ٨٥ ، المغنى ، الامامة ص ٢٥٢ - ٢٥٣ ، ص ٢٥٩ - ٢٦٧ ،
الخروج شرطى كون الامام اماماً ، الملل ح ٢ ص ٨٤ - ٨٥ ، كل فاطمى مستحق
لشرائط الامامة دعى الخلق لنفسه شاهراً سيفه على الظلم ، المحصل
ص ١٨٠ ، أن يخرج على الظلم شاهراً سيفه يدعو الى الحق ، تلخيص
المحصل ص ١٨٠ ، وعند الصالحية والابترية كل من شهر سيفه
من اولاد الحسن والحسين وكان عالماً زاهداً شجاعاً فهو الامام ، الملل
ص ٢ ص ٦٩٣ ، الامامة ص ٢٧٣ - ٢٧٨ .

وبيدو في ذلك تنظير للاحداث السياسية التي اوجبت الخروج بعد الائمة الثلاثة الاوائل من آل البيت واستتباب الامر للسلطة وتحول المعارضة الى خروج بالسيف دفاعا عن الحق ومقاومة للظلم . ومن ان الخروج على الامام بالسيف حق اذا خان الامام او استسلم للاعداء او تهاون في تطبيق الشرع او الذب عن البيضة وبناء الثغور وتقوية الجسور فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق الا ان ذلك لا يحدث الا بعد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والنصيحة في الدين . كما ان الخروج ليس دعوة للذات طلبا لبيعة الناس بل لمقاومة الامام الظالم حتى ياتي الناس ببيعة جديدة لامام عادل . وقد تتكاثر الائمة اذا ما خرج الكثر على الامام الظالم لمقاومته فيستحيل بعد ذلك اختيار احدهم اماما ومبايعة الناس له . قد يحدث ذلك في حال تنصيب امامين . فبعد الخروج على احدهما والدعوة الى الآخر وليس في حالة الاتفاق على امام واحد . وقد يستعصى الحل السلمي اذا ما نظر الى الافضل والازهد أولا فان تساويا نظر الى الامتن والاحزم . فان تساويا انقلب الامر وتحول الى حرب بينهما ، كل منهما يدعى الامامة ويفتى ضد الآخر لدرجة اباحة دمه واستحلال حرمانه . ونظرا لغياب العقل ينتهر الامم كله الى التقليد (٨١) . والحقيقة انه في مجتمع يقوم فيه كل شيء بالتعدد . ولا اثر فيه للاختيار الحر تكون الامامة فيه بالتمعين اضر والاختيار .

(٨١) الخروج بعد ان يكون فاطميا يلزمهم ان يكون في كل صقع امام واجب الطاعة فيكون في الارض الف امام نائذا الامر واجب الطاعة ، النهاية ص ٤٨٧ ، الشرح ص ٧٥٦ - ٧٥٧ ، لهم خبط عظيم في امامين وحدت فيهما هذه الشرائط وشهرا سيفهما ينظر الى الافضل والازهد . وان تساويا ينظر الى الامتن رأيا والاحزم أمرا . وان تساويا تقابلا فينقلب الامر عليهم كلها يعود الطلب جذعا والامام مأمورا والامر مأمورا . ولو كان في قطرين انفراد كل واحد منهما في قطره . ويكون واجب الطاعة في قومه . ولو أفتى احدهما بخلاف الآخر كان كل واحد منهما مصيبا وان أفتى باستحلال دم الامام الآخر . واكثرهم الآن مقلدون لا يرجعون الى رأى واجتهاد . في الاصول معتزلة وفي الفروع على أبى حنيفة إلا في مسائل قليلة مع الشافعي . يعظمون المعتزلة أكثر من تعظيم آل البيت ، الملل ح ٢ ص ٩٣ - ٩٤ .

المسلح . وفي مجتمع آخر يضيع فيه الاختيار ولا تمنع له بيعة قد
يسمح فيه ضبطه بالنص وبحجة السلطة . ومع ذلك فلا يمكن اخراج
احكام من نصوص ، اذ تأتي الاحكام من تحليل الواقع . وقد اتت النصوص
من قبل نموذجاً لاحكام صدرت بعد تحليل الواقع وتجربتها فيه .

ج - الواقع التاريخي . ويتحقق التعيين بالنص في الواقع التاريخي .
وكان التاريخ يسير وفقاً للنص وليس النص تبريراً لوقائع التاريخ
وما أسهل أن يجد الحدث التاريخي له أصولاً في النصوص . ولما
كان الحدث التاريخي فعلاً انسانياً واختيارياً اجماعياً وكان النص الديني
وحياً مدوناً فإن الحدث التاريخي يفرض نفسه على النص ويوجد نفسه
مقروءاً فيه . ولما كان الحدث التاريخي خاصاً والنص الديني عاماً
فرض الخاص نفسه على العام فخصص العام وطبق على الخاص .
رتنازع النص اتجاهان : الاول للمحافظة على عمومته خارج التاريخ كمبدأ
نظري عام والثاني من أجل تخصيصه على حدث معين أو شخص بعينه
حتى يكون تعيين الامام بالنص . فاذا ما اختلف الخياران الانسانيان
حدث الجدل حول النص ، وتحول الموقف كله الى جدل ومحاكاة لتبرير
المواقف السياسية المسبقة . ويحدث ذلك اما بالشك في صحة الخبر
من أجل تقويض مواقف الخصوم السياسيين أو اعادة تأويل معناه
بحيث لو ثبتت صحته يكون ضد الخصم وليس معه . ويكون أيضاً بإيراد
خبر مضاد في مقابل خبر الخصم حتى تتكافأ الأدلة وابرز معنى ضد
معنى ولا يكون أحدهما أولى من الآخر . فالاول جدل سلبي والثاني
جدل ايجابي . الاول ينزع من الخصم سلاحه ويرده اليه والثاني يوجه
اليه سلاحاً جديداً .

وما أكثر النصوص لاثبات التعيين بالنص على الامام الرابع . بل
ان مجرد اختلاف صياغاتها تدل على عدم صحتها وبالتالي يؤدي الى
الشك فيها . وان الاختلاف في حجمها وترددتها بين الطول والقصر ،
بين العموم والخصوص ليشير الى قدر الوضع فيها من أجل تبرير
امامة شخص بعينه في مجتمع النص الديني فيه حجة ومصدر سلطة .

كما أن كثرة النصوص من الحديث وزيادتها على نصوص القرآن تدل على احتمال الوضع لانه سهل في الحديث مستحيل في القرآن . فهتلا آيات الموالة في القرآن بالرغم من كون بعضها قد نزل بمناسبة شخص بعينه حتى ولو كان الامام الرابع الا انها عامة وليست خاصة . كما أن الولاية لا تعنى الامامة فالولى هو الناصر وليس المتصرف مثل تحريم موالة اليهود . فالولاية اسم مشترك تعنى النصرة وليس الامامة الواجبة الطاعة . فالله ولى والرسول ولى والمؤمنون اولياء بمعنى نصراء ولبس بمعنى ائمة . والله لا يؤم الناس ولكنه ينصرهم . ولماذا يعنى الرسول بالموالة الامامة فيخرج الاسم عن مطلوله ويختلف المسلمون في تأويله مع ان امرا مهما كهذا ، اصلا من اصول الدين ، كان يمكن لو صحح النص والتعيين فيه ان يقوله الرسول صراحة ؟ ولكن الشرعية التاريخية الضائعة في مجتمع الاضطهاد وضعت نصوصها كنوع من المقاومة لاجتماع القهر وكان الذات تخلق الموضوع دفاعا عن وجودها فيه (١٨٢) .

(٨٢) يذكر الشيعة عدة نصوص لاثبات تعيين النص لعلها منها « انمسا وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون » ويرونها خاصة في على وليست عسامة في كل المؤمنين ، الشرح ص ٧٦٥ — ٧٧٦ ، المغنى ح ٢٠ ، الامامة ص ١٣٣ — ١٣٩ ، وقد نزلت الآية في على وهو يصلى عندما سأل سائل فاعطاه خاتمة راكعا ، الطوالع ص ٢٤٤ ، والولى هو الناصر او المتصرف اى الامام ، المحصل ص ١٧٣ — ١٧٤ ، وكذلك « واولوا الارحام بعضهم اولى بعض في كتاب الله » وهى عامة وصحة الاستثناء عند الشيعة على الامامة وعلى من اولى الارحام ، وايضا « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض » مع انه عموم وليس خصوص . وعند اهل السنة المراد الناصر وليس المتصرف مثل تحريم آيات موالة اليهود ، المواقف ص ٤٠٤ — ٤٠٥ ، وهو ايضا رأى هشام بن الحكم ، التنبيه ص ٢٥ ، ص ٣٠ ، وايضا « وان تظاهروا عليه فان الله موله وجبريل وصالح » وصالح هو امير المؤمنين ، المغنى ح ٢٠ ، الامامة ص ١٣٩ — ١٤٢ ، ومن الحديث « من كنت موله فعلى موله » ، الملل ح ٢ ص ٩٦ — ٩٧ ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، الفساية ص ٣٧٥ ، المغنى ح ٢٠ ، الامامة ص ١٤٤ — ١٥٨ ، وفي صياغة اخرى « الست اولى بالمؤمنين من انفسهم ، من كنت موله ... » وبالتالي يكون النبى قد ذكرهم بوجوب

وهناك نصوص أخرى أكثر صحة من الأولى ولكنها تدل على اختيار النبي للإمام الرابع باعتبار النبي بشرا وليس باعتباره نبيا نظرا لقربه منه ومودته له واعلانا عن ذلك وسط جموع المناهقين وردا على انكارهم عدم تولى الامام الرابع امارة الجيش في احدى الغزوات الاخيرة . والقصد هو اعلان القرب والمودة في حياة النبي وليس الخلافة له بعد مماته . كما يدل على شدة الازر والاستعانة به دليلا على الافضلية وليس اعلانا عن المشاركة في النبوة أو النص على الخلافة . ولفظ الاستخلاف عام لا خاص يدل على الخلافة في الصلاة وفي غيرها وليس على الامة وحدها . بكل له فضله ، الامام الرابع وغيره ، هذا في المودة والقرب ، وذاك في العلم ، وثالث في التشريع ... الخ . وما أكثر النصوص التي قيلت في الكثيرين . وهى كلها أخبار آحاد لم يحتج بها أحد على خلافة . واطاعوا الامام الذى بايعه الناس وعقدوا له واختاروه (٨٣) . اما الاعلان

طاعته والانقياد له وذلك يوم غدیر خم . وفي صياغة أخرى « اللهم وال من ولاة ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، وأدر الحق معه حيث دار » . وقد فهم عمر من ذلك الخلافة وهناه وقال « بخ يا على ! أصبحت مولى كان مؤمن ومؤمنة » ، النهاية ص ٤٩٣ — ٤٩٤ . ويرد أهل السنة على ذلك بأن المعنى المقصود من الموالاتة هو التصرف والنصرة لابن العم والجبار المظهر للحلف وليس الامام واجب الطاعة . فهو اسم مشترك ، التمهيد ص ١٦٩ — ١٧٢ ، الارشاد ص ٤٢١ — ٤٢٢ ، الشرح ص ٧٦٦ ، الغاية ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، وان صح فهو خبر آحاد وليس خبرا متواترا ، الارشاد ص ٤٢١ — ٤٢٢ ، المواثيق ص ٤٠٥ — ٤٠٦ ، ولماذا لم يقل الرسول ذلك صراحة : هذا امامكم بعبدى الواجب طاعته فاسمعوا له واطيعوا ، التمهيد ص ١٧٢ — ١٧٣ .

(٨٣) وذلك مثل « أنت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي » ، النهاية ص ٤٩٤ ، المحصل ص ١٧٥ ، الغاية ص ٣٧٤ ، ويرد أهل السنة على ذلك أن الرسول قد قال « انى استخلفتك على أهل المدينة » في غزوة تبوك ردا على أهل النفاق وقولهم : أبغض علينا وخلاه . ومنزل هارون من موسى هو أنه شريك في حياته وليس بعد

عن الإمام السريجة نصا وتعيينا فان كل الاخبار الواردة بشأنهم
موضوعة متواصلة ولو كانت صحيحة متواترة لاثرت في مجرى الحوادث
ووجهت اختيار الامام الاول . وقد نقلت اخبار اخرى صحيحة معارضة
وتمت معارضتها بأخبار اخرى دون ان تظهر اخبار النص والتعيين في
مجال المعارضة وهي على اشدها . وان تأخر الامام الرابع عن السبعة
مثل تأخر غسبه لانشغاله في موضوعات اخرى مما يدل على ان الإمامة
لم تكن قصدا موجها له ولا غاية له . ولم يمنع الامام الرابع من بيعته
الامام الاول او الثاني او الثالث ورخصي بالبيعة عقدا واختبارا وشراك
فيها . وكيف تكتم الجماعة المشهود لها بالحق نصا لتعين الامام الرابع
وهم يحرمون على نقل النصوص وجعلها لا وقد تم نقل النصوص في
موضوعات اقل أهمية فكيف لا تنقل نصوص في الموضوعات الاهم مثل
الإمامة ؟ وان النصوص حول امامة غيره اقوى من النصوص على امامته
ولم يحتج احد بها . وقد نقلت نصوص حول عدالة الامام الرابع
وشجاعته فكيف لا تنقل نصوص صحيحة وسريجة على امامته ؟ وقد

موته لان هارون مات قبل موسى وخلفه بوشع بهانون . التهجد ص ١٧٣ - ١٧٥ ، الارشاد ص ٢٢٢ ، الفصل ح ١ ص ١١٢ - ١١٣ ،
الطوابع ص ٢٣٤ ، الشرح ص ٧٦٦ ، انتفاء الخصم ، الغاية
ص ٣٧٧ - ٣٧٨ ، المواقف ص ١٠٦ ، شد الازر به باستثناء المشاركة
في النبوة مما يدل على الافضلية لا على الإمامة ، استخلاف الرسول
غيره مثل استخلاف ابي بكر في الصلاة ، واسامة ، عموم اللفظ
لا خصوصه ، المغنى ح ٢٠ ، الإمامة ص ١٥٨ - ١٨٠ ، وقد قال الرسول
عن عائشة « خذوا دينكم من الحمراء » ، وقوله « افقههم في الدين
ابن عباس » ، وايضا « اعلهم بالحلال والحرام معاذ » ، الإمامة ص
١٨٢ - ١٨٥ ، وفي صياغة اخرى « انت اخي وخليفتي في اهلي وماضي
ديني ومنجز عذاتي » . وقد قال الرسول في الصحابة كثيرا من هذا
في ابي بكر وعمر ، ومعظمها اخبار احاد . لم يظهر الاحتجاج بها يسوم
السقفة بل انقصاد على لابي بكر وعمر . التهجد ص ١٧٥ - ١٧٨ ،
الغاية ص ٣٧٥ - ١٧٨ ، المواقف ص ١٠٦ . الإمامة ص ١٨٢ -
١٨٥ ، والنص يعنى فيها بتعلق بالاصل وليس بالدنيا . ففى صياغة
ثالثة « سلخوا على امير المؤمنين ، هذا خليفتي فيكم بعد موسى ، فاسمعوا
واطيعوا » ، وهو من اخبار الاحاد ، الطوابع ص ٢٣٤ .

وجد في بيئة منقسمة عليه بين انصار واعداء ، والنص سلاح الخصوم (٨٤) .
وان كثيرا من النصوص الاخرى لتخلط بين الامة والفضل ، بين
الامة والعصمة ، بين الامة والقربى ، بين الامة والمودة ، بين
الامة والاخوة ، بين الامة والطاعة (٨٥) . اما النصوص الاخرى
فانها تدل على فضائل الامام الرابع وليس على امامته . وهي فضائل
يمكن ردها الى الصفات التي يجب توافرها في الامام وفي شروطه .
وكثير منها قد يدل على العصمة او الطاعة او الفضل او القربى او

(٨٤) وذلك مثل « انت الامام من بعدى » او « هذا الامام بعدى » .
ويرد اهل السنة على ذلك بأنه يمكن لكل طائفة ان تقول في امامها كذلك .
لم ينقله الجميع . به توافقوا محتفل . وكتبتان ذلك لا يجوز . لم يستشهد
به احد يوم البيعة بالرغم من نقل اشياء مضادة مثل قول الحسن
لابى بكر « انزل عن منبر ابي » ، ومثل امر فذك وفاطمة ، وتأخر على
والزبير عن البيعة ايما ، وتأخر خالد ، وقول ابي سفيان « ارضيتم
يا عبد مناف ان يلى عليكم يتم ؟ » ولم يمنع على من استخلاف ابي بكر
وعمر . ورضى الجميع بالشورى بعد عمر . ولا يجوز ان يكون الرسول
قد دعا لعلى على الاثهاد ولا يدعو له احد . وشبهات استخلاف
ابى بكر اقوى مثل امامته في الصلاة ولا يدعى احد النص فيه . وقد نقل
ما هو اقل أهمية فكيف بالاهم ؟ وكيف يجوز التكاثر والتواطؤ في مجتمع
الاعلان والتبليغ ؟ وان لم يتكاثم الناس افعاله فكيف يتكاثرون امامته
وهي الاولى بالاعلان ؟ والمعادون له والمحبون له كثيرون مما يجعل
الاعلان والنقل سلاحا للخصوم ، الامامة ص ١١٩ — ١٢٧ ، وهى في
النهاية اخبار غير منقولة ولا متواترة ، الامامة ص ١٢٧ — ١٣١ .

(٨٥) وذلك مثل آية المباهلة . فقد جمع الرسول عليا وفاطمة
والحسن والحسين وذلك يدل على انه الامضل واحق بالامامة وهو
المراد ايضا بآية « وانفسنا وانفسكم » . ويرد اهل السنة بان هذا في
التفضل وليس في الامامة . كما ان عليا لم يكن في المباهلة . الامامة
ص ١٤٢ ، وايضا حديث المؤاخاة ، فالتصديق امر زائد على الاخوة فقد
آخى بين عليا وبين نفسه . وعند اهل السنة يدل ذلك ايضا على
الفضل والقرب لا على الامامة . وقد آخى الرسول بين ابي بكر
وعمر . وقد كان المهاجرون اهل ضيق فاراد المؤاخاة بينهم وبين الانصار ،
الامامة ص ١٨٥ — ١٨٦ ، وكذلك آية « اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولى الامر منكم » والطاعة للمعصوم وهو اجر المؤمنين : وعند اهل
السنة هذا خطأ لان الطاعة ليست للمعصوم بل لموافقة ارادة الجماعة .
كما ان عليا ليس هو اولى الامر ، الامامة ص ١٤٢ — ١٤٤ .

المودة وليس بالضرورة على الإمامة . وبالإضافة الى أن كثيرا منها أخبار
آحاد فان مثلها كثير في فضائل باقى الصحابة . وكثير منها عام في جميع
المؤمنين . وبعضها يشير الى النبوة لا الى الإمامة . وكان الامام الرابع
يثبت خلافة الامامين الاول والثانى ولا يعتبر نفسه أحق منهما (٨٦) . أما
الصفات الشخصية مثل العلم والعدالة والشجاعة فانها تؤهل للإمامة
اختيارا لا نصا ضمن شروط الامام وهى صفات مكتسبة بجهد الانسان
واستحقاقه وليست بمخلوقة سلفا فيه . والقضاء والعلم والسلام
والشفقة كلها شئء والإمامة بنص صريح شئء آخر . وكل ذلك يمكن
حمله على تعظيم الامام الرابع فى الدين وعلى علوه فيه لا على الإمامة
وعظمته فى الدين مثل عظمة باقى الجماعة وصونها من الفسق والنفاق .

(٨٦) وذلك مثل « أنا سيد المرسلين ، وإمام المتقين ، وقائد الغر
المجاهدين » ، « هذا ولى كل مؤمن بعدى » ، « أن عليا منى وأنا منه » ،
وهو ولى كل مؤمن ومؤمنة » ، وعند أهل السنة هناك أخبار كثيرة مشابهة
فى أبى بكر ، وهى أخبار آحاد ، تثبت الافضل . وكان على يثبت خلافة
الشيخين ، الإمامة ص ١٩٧ — ١٩١ ، وأيضا « من الذى يبايعنى على
ماله ؟ » فبايعته جماعة ، « من الذى يبايعنى على روحه وهو وصيى
وولى هذا الأمر من بعدى ؟ » فبايعه على وحده . وكانت قریش تعير
أبا طالب : لقد أمر عليك ابنك ، الملل ح ٢ ص ٩٥ — ٩٦ وأيضا « لا عطيه
الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله » ، ومثل
« اللهم ائتنى بأحب خلقك اليك يأكل معى من هذا الطائر » ، الإمامة
ص ١٨٦ — ١٨٧ ، « انى تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا » ، كتاب
الله وعترتى أهل بيتى ، ولن نفترق حتى نرد على الحوض » ، « مثل
أهل بيتى فيكم مثل سفينة نوح ، من ركبها نجا ، ومن تخلف عنها غرق » ،
الإمامة ص ١٩١ — ١٩٣ ، ومن الآيات « انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس آل البيت ، ويطهركم تطهيرا » أى عصمتهم أى إمامتهم . وعند
أهل السنة هذا عام فى جميع المؤمنين ، مدح وتعظيم لا إمامة ، وأيضا
« انى جاعلكم للناس إماما قال ومن ذريتى » ، قال لا ينال عهدى الظالمين »
فلا إمامة للظالمين بل المعصوم . وعند أهل السنة هذا فى مورد النبوة
لا الإمامة ، الإمامة ص ١٩٣ — ١٩٥ .

وقد بلغت الاختبار بذلك مبلغ التواتر (٨٧) . وقد تكون هناك عدة وقائع ابلغ من النص الاجمالي أو الجلي مثل استخلاف الامام الرابع في حياته . ولكن مثل هذا الاستخلاف كثير وعام في غيره ، ولا يخص الامامة (٨٨) . وهناك حجج معنوية أخرى لاثبات الامامة بالنص والتعيين تعتمد على العقل ! وهو تناقض منهجى يقوم على اثبات النص والتعيين عقلا ولا يثبت الامامة عقلا . نمثلا لا يجوز أن يكون عالما باحتياج الخلق الى الامام وفقا لما وردت به الأدلة السبعية والا كان قدحا في نبوته . كما لا يجوز أن يكون عالما بذلك دون أن ينصر عليه وهو اهم من الاستنجااء والتهيم والا وقعت الامة في الخطأ . والحقيقة ان الرسول علم أن الامامة لا تتم الا اختيارا فتركها كذلك بيعة للامة وشورى بينها . والنص حيز لتدركات الامة وقيد عليها . يبين الرسول الاستنجااء والتهيم لانها أمور شرعية اما الامامة معقلية مصلحية لم يبينها الرسول لان الناس أعلم بشؤون دنياهم . واذا كان الامام تكميلا للدين فإن تركه بيعة واختيارا ليس معصية بل ان التنصيص عليه حجر على الامة وحرر لمصالحها . ولا يمكن اجماع الامة على ائمة بعينهم محصورى العدد دون غيرهم وباطال الجميع الا واحدا يكون هو الامام الحق لان

(٨٧) وذلك مثل « اقضاكم على » وعند اهل السنة التقاضى بمعنى التخاصم وليس بمعنى الامامة ، الملل ح ٢ ص ٩٧ — ٩٨ ، وكان على افضل الناس بعد الرسول ، الاقتصاد ص ١٢٢ ، الطهالغ ص ٢٣٤ ، « انا مدينة العلم وعلى بابها » ، التهيد ص ٤٩٤ ، « سلموا على على بأمرة المؤمنين » وهو عند اهل السنة حديث موضوع ، المواقف ص ٤٠٩ ، وشفقته على الامة معلومة ، وعلمه فى أمور التسييس وقضاء الحاجة ودقائق آدابه ، المواقف ص ٤٠٤ ، وكل ذلك يجب حمله على تعظيم حمال على فى الدين وعلو منصبه لا على الامامة . فهذه الطريقة تصون الامة من الكفر والفسق . كما ان الاخبار الواردة فى فضل أبى بكر وعمر بلغت مبلغ التواتر . والنص على تعظيم المهاجرين والانصار فى القرآن ، المحصل ص ١٧٥ — ١٧٦ . ولو كان على اماما لما حارب مع أبى بكر ، المسائل ص ٣٨٤ — ٣٨٥ .

(٨٨) وذلك مثل استخلاف على فى المدينة وبالتالي استخلافه قياسا فى الامامة بعد الموت ، الامامة ص ١٨١ — ١٨٢ ، وعند اهل السنة لم يؤمر الرسول عليها قط ، الملل ح ٢ ص ٩٥ ، المواقف ص ٤٠٤ .

السبر والتقسيم في علل الاحكام وليس في اجماع الامة على الائمة .
الائمة ليس لهم عدد معلوم طالما ان الزمان قائم والامة في التاريخ (٨٩) .

ويستمر التعيين في التاريخ وراثه او وصاية . فالدم المنبثق من
الامام الاول مثل النص عليه في الوحي . ويعود النص من جديد من امام على
غيره فتكتمل الدورة في النص الى الدم ومن الدم الى النص (٩٠) . وهل

(٨٩) وذلك مثل ! « اما ان يكون النبي عالما باحتياج الخلق
الى الامام على وفق ما وردت به الادلة السمعية أم لا . ولا يجوز
الا يكون عالما والا كان قدحا في النبوة واساءة الظن به . ولا يجوز ان
يكون عالما والا كان قدحا في النبوة واساءة الظن به . ولا يجوز ان
في الخطأ ، الغاية ص ٣٧٥ — ٣٧٦ ، ص ٣٨٠ — ٣٨١ ، لا بد وان
يكون الرسول قد نص على امام معين تكيلا للدين ، ولم ينص على أبى
بكر او على والا كان توقيفه الامر على البيعة معصية وقت تنصيبه ،
الطوالع ص ٢٣٤ ، اجمعت الامة على امامة أحد الاشخاص الثلاثة .
وبطلت امامة أبى بكر والعباس كما ثبت ان الامام معصوم ومنصوص
عليه فوجب امامة على ، الطوالع ص ٢٣٤ ، وقررت عيون الرافضة
المائلين الى الاعتزال بطعن شيوخ المعتزلة في امامة على وبعد شك
زعيمهم واصل في شهادة على واصحابه ، الفرق ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٩٠) عند الروافض الامامة في على بالنص ثم الحسن ثم محمد بن
جعفر . وهذا مذهب متكلميهم هشام بن الحكم وهشام بن سالم
الجواليقي وداود الجواربي وداود الرقي وعلى بن منصور وعلى بن
هيثم وأبى على السكاك ومحمد بن جعفر النعمان شيطان الطنابق
وأبى مالك الخضرمي ، الفصل د ٤ ص ١١ — ١١٢ ، ص ١٢١ — ١٢٣ ،
وعند المغيرة نص النبي على على ثم انتقلت الامامة منه الى الحسن ثم
الى على ثم الى محمد نصا ثم الى جعفر وصاية ، وعند البيهقي نص
أبو هاشم عبد الله بن الحنفية على امامة بيان بن سميان ونصب
نفسه اماما ، مقالات د ١ ص ٦٧ ، ثم أوصى أبو هاشم الى بيان
وليس الى عقبه ، مقالات د ١ ص ٩٥ ، الفرق ص ٢٣٧ ، الملل د ٢
ص ٧٨ ، وعند فريق آخر من الرافضة الامامة حتى على بن الحسين
الذى نص على امامة جعفر محمد بن على الذى أوصى الى أبى منصور
ثم اختلفوا : الحسينية أوصى أبو المنصور الى ابنه الحسين ، والمجديّة
مالت الى تثبيت محمد بن عبد الله بن الحسن اماما . فقد أوصى أبو جعفر
الى أبى منصور دون بنى هاشم مقالات د ١ ص ٩٦ — ٩٧ ، الملل د ٢
ص ١٤٣ — ١٤٤ ، وعند الشيعية (يحيى بن شبيب) الامامة نصا

نص الامام الرابع على امامة بنيه ؟ هل هناك صراع بين الاخ والابن ؟ نسق القرابة ؟ ولماذا لا تكون الوراثة في الابناء وحدهم وتكون في الاخرة ايضا ؟ وما العمل اذا ما وقع خلاف في شجرة الانساب ؟ ولماذا يتم اعتبار مؤسس الفرقة اماما وهو ليس من نسل الامام الرابع وكان الوصية تعادل الوراثة ؟ هل يمكن ضبط ذلك بنسق للقرابة ؟ (٩١) .

من جعفر الى ابنه محمد . مات جعفر واوصى بها لابنه محمد والامامة في اولاد محمد ، الفرق ص ٦١ — ٦٢ ، والامام اسم النبي ، الملل د ٢ ص ١٠٤ ، وعند الحربية أصحاب عمر بن حرب نص أبو هاشم عبد الله محمد بن الحنفية على امامته ، مقالات د ١ ص ٦٨ ، د ٢ ص ٩٤ — ٩٥ ، وتقول الامامية بالنص الجلي على وعلى الامر بعده للنبي يفعل ما يشاء ، المحصل ص ٧٧ ، وعند الرزمية الامامة من على الى ابنه محمد الى ابنه أبي هاشم ومنه الى على بن عبد الله بن عباس بالوصية ، ثم الى محمد بن على ثم اوصى محمد الى ابنه ابراهيم صاحب أبي مسلم . ومنهم من ساق الامامة الى محمد بن على بن عبد الله بن عباس من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية وصية ، الملل د ٢ ص ٨٠ — ٨٤ ، وعند احدى فرق الكيسانية الامامة من على الى الحسن الى الحسين الى أخى محمد بن الحنفية بوصية أخيه الحسين ، مقالات د ١ ص ٩٠ ، واختلفت الراوندية (احدى فرق الكيسانية) في الامام بعد أبي هاشم . منهم من نقلها الى محمد بن على بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بوصية أبي هاشم ، الفرق ص ٤٠ ، نص النبي على العباس ثم نص العباس على ابنه عبد الله الذي نص على ابنه على حتى أبي جعفر المنصور ، مقالات د ١ ص ٩٤ ، وعند مجموع الامامية الدين كله في يد على ثم في آل البيت ، مقالات د ١ ص ١٢٨ ، وعند الاسماعيلية الواقفية الامامة من جعفر الى اسماعيل نصا وبتوافق من اولاده الى محمد وهم المباركية ، الملل د ٢ ص ١٠٦ — ١٠٧ ، د ٢ ص ١٤٣ — ١٤٤ .

(٩١) الخلاف في شجرة النسب كبير ومتشعب حتى ليفقد الانسان القدرة على المتابعة . فقد اختلفت الروافض بعد موت جعفر الى : (أ) امامة اسماعيل بن جعفر (ب) امامة ابنه محمد بن جعفر (ج) امامة موسى بن جعفر ، الفصل د ٤ ص ١١١ — ١١٢ ، كما اختلفت الهشامية أتباع هشام بن محمد بن الحنفية في موت محمد بن الحنفية وانتقال الامامة الى ابنه أبي هاشم الى : (أ) مات أبو هاشم واوصى الى محمد

ماذا يحدث لو كان الامام الوريث صبيا ، أو طفلا رضيعا ؟ البسر العقل والبلوغ من شروط الامام أو وصيته لهم ؟ وما العمل لو لم تتحقق من الامام المنصوص عليه أو الموصى اليه شروط الامة ؟ ماذا لو كان مجنونا أو فاسقا (٩٢) ؟ وقد تكون الوصية شفاها وبالقالي تكون نصا غير مكتوب . وهنا تخضع الوصية لمناهج النقل الشفاهي . وهل يعادل نص الوحي على الامام على بنيه ؟ كل هذه تساؤلات من أجل اعادة الواقع التاريخي الى أسس نظرية دون تحويل هذا الواقع نفسه الى نظريات . ولما كان التعيين في التاريخ يتم في مجتمع الاضطهاد في مواجهة مجتمع القهر فانه ينشأ محاطا بمؤامرة الصمت والظلم ضد

بن علي بن عبد الله بن عباس (ب) أوصى الى ابن أخيه الحسن (د) الى أخيه محمد (د) الى عبد الله بن حرب الكندي ، الملل ج ٢ ص ٧٥ — ٧٨ ، المحصل ص ١٧٩ ، الاختلافات بعد موسى وعلى والحسن ، الملل ج ٢ ص ١١٠ — ١١٣ ، مقالات ج ١ ص ١٠١ — ١٠٢ ، عند القرامطة الامة من النبي الى علي الى الحسين الى علي الى محمد الى جعفر الى محمد بن اسماعيل ، مقالات ج ١ ص ٩٨ ، وعند القطعية الاثنى عشرية انتقلت الامة من علي الى الحسن الى الحسين الى علي الى محمد الى جعفر الى موسى الى علي الى محمد الى علي الى الحسن الى محمد ، الملل ج ٢ ص ١٠٦ ، مقالات ج ١ ص ٨٩ ، ثم وقعت الاختلافات بين اخوتهم وبين أعينهم ، الملل ج ٢ ص ١١٠ — ١١٣ ، وعند القطعية الامة من جعفر الصادق الى عبد الله الاطمح أخى اسماعيل ، الملل ج ٢ ص ١٠٣ — ١٠٤ ، ويسمىون العبارة ، الفرق ص ٦٢ ، وعند الباقرية الامة من علي الى محمد بن علي المعروف بالباقر ، الفرق ص ٥٩ — ٦٠ ، ومع الباقرية الجعفرية والواقفة ، الملل ج ٢ ص ١٠٠ — ١٠٢ ، وعند النابسية الامة من علي الى جعفر بنص الباقر ، الفرق ص ٦١ ، أما الامة فقد استقر رأيهم على أن الامام بعد الرسول هو علي ، الحسن ، الحسين ، زين العابدين ، محمد الباقر ، جعفر الصادق ، موسى الكاظم ، علي الرضا ، محمد المتقي ، الحسن الزكي ، محمد وهو القوائم المنتظر المحصل ص ١٧٦ — ١٧٩ .

(٩٢) اختلفت الروايف القائلين بالامة محمد بن موسى بن جعفر لان أباه توفي وهو ابن ثمان سنين أو أربع . زعم البعض أنه امام تحب له الطاعة عامة ، والبعض الآخر أنه امام ولكن لا يجوز أن يؤم أو ينفذ الشريعة ، مقالات ج ١ ص ١٠١ — ١٠٢ ، الشرح ص ٧٥٨ .
م ١٥ — الإيمان والعمل — الامة

الامام المعين . وان خف ضغط القهر فصبغ الاسلام المعين مجرد افضل الناس وقمع عليه غبن غير مقصود ودون مؤامرة الحسنة والابعاد . وان خف ضغط القهر اكثر واكثر تطيب نفس الامام المبعود زهدا في الدنبا وترفعها عليها . وان زاد ضغط القهر والظلم فقد تخرج الامامة عن نسل الامام اما بظلم غيره او بتقية منه ويعود احد الابناء ليخرج شاهرا سبفه ويصح مسار الامامة في التاريخ عائدا بها الى حظيرة الدم ورحمة الولادة (١٩٣) . فاذا ما ظهرت عيوب التعيين بالنص على اما بعينه اكتفى النص بالاشارة الى وصفه او فعله دون اسمه او رسمه . وقد يكون نصا خفيا لا نصا جليا . فاذا ما استمر الخلل يمكن حينئذ الجمع بين النص والشورى ، النص اولا حتى احسد الابناء ويسدها الخروج والدعوة (١٩٤) .

(١٩٣) القائلون بان الامامة لا تكون الا في ولد على انفسهم . جوا طائفتين : (ا) نص الرسول على علي وان الصحابة اتفقوا على ظلم وكنهان نص النبي (الروافض) (ب) لم ينص النبي على علي لكنه كان افضل الناس واحقهم (الزيدية) . ثم اختلفت : (ا) الصحابة ظلموه وكفروا من خالفه من الصحابة (الجارودية) (ب) الصحابة لم يظلموه ولكن طابت نفسه بتسليم حقه الى ابي بكر وعمر وهما امامان . ووقف البعض في عنمان (الحسن بن صالح الهذاني) وعند الزيدية جميعها الامامة في ولد علي من خرج منهم يدعو الى الكتاب والسنة وسل السيف معه ، الفصل د ٤ ص ١١١ — ١١٢ ، ص ١٢١ — ١٢٣ ، واعتقد جمهور الشيعة ان الامامة لا تخرج من اولاد علي وان خرجت فبظلم يكون من غيره او بتقية من عنده ، الملل د ٢ ص ٦٨ ، الف في ص ٢٣٩ ، مذهب الزيدية ان كل فاطمي خرج وهو عالم زاهد شجاع سخي كان اماما واجب الاتباع وجوزوا رجوع الامامة الى اولاد الحسن . منهم من وقف وقال بالرجعة ومنهم من ساق وقال امامة من هذا حاله في كل زمان ، الملل د ١ ص ٣٧ — ٣٨ ، الامامة في اولاد فاطمة . كل فاطمي عالم شجاع سخي اذا خرج بالامامة يكون اماما سواء كان من اولاد الحسن او الحسين ، الملل د ٢ ص ٨١ — ٨٢ .

(١٩٤) عند الجارودية نص النبي على علي بالوصف لا بالتسمية وضل الناس بتركهم والاعتداء به بعد النبي ، مقالات د ١ ص ١٣٣ — ١٣٤ ، كثر الصحابة بتركهم على . ثم افترقوا فرقتين : (ا) نص على علي

وقد ساعدت السيئات الدينية المجاورة في اعطاء نماذج للوراثة والوصاية لما كان الواقع الاجتماعى يفرز بنته التى تحتاج الى نموذج ذهنى سرعان ما يتسرب الى البيئة الاصلية (١٥). وقد بسط الامر الى نكفر الجميع ، كل من اغتصب الامامة من الامام المنصوص عليه . فالتاريخ مؤامرة ، والحق مهضوم ، والشرعية ضائعة . ويحدث الفسار بين جماعة الحق وجماعة الباطل ، براءة من الله ومن المشركين . وفى هذه الحالة ينسخ القرآن ويرفع الى السماء فلا بقاء له فى مسدور المختصين . ولا ولاية لهم عليه . ويصبح مقتضو السلطة هم المحرمات والطوائف . وقد نشأ الصراع منذ قديم الازل بين الخير والشر . بين الشريعة واللاشرعية . والامانة هى حمل الامامة والعردة الى الشريعة (١٦).

١٦
امامة ابنه الحسن . ونص الحسن على اخيه الحسين . صارت بعد الحسن والحسين شورى فى وليهما . فمن خرج شاهرا بسيفه داعيا الى دينه وكان عالما عارفا فهو الامام . الفرق من ٣٠ — ٣١ . المواقف ص ١٢٣ ، ص ١٠٠ . النص الخفى بعد الرسول . المحصل من ١٨٠ — ١٨١ .

(١٥) مالت المحدثية الى تثبيت محمد بن عبد الله بن الحسن اماما . فقد اوصى ابو جعفر الى ابي منصور دون بنى هاشم كما اوصى موسى الى يوشع دون ولده هارون . والامر بعد ابي منصور راجع الى ولد على ، مقالات د ١ ص ٩٦ — ٩٧ . الملل د ٢ ص ١١٣ — ١١٤ . وعند الموسوية او المفضلية الامامة لموسى بن جعفر نسا حيث قال الصادق « سابقكم قائمكم » ، « صاحبكم قائمكم » ، فسمى صاحب النوراد . وهو شبيه بعيسى ، الملل د ٢ ص ١٠٤ — ١٠٦ ، مقالات د ١ ص ١٠٠ — ١٠١ .

(١٦) تنبرا احدى فرق الزيدية من ابي بكر وعمر ، مقالات د ١ ص ١٢٧ ، ونكفر الامامية الصحابة فقد كفر الخلق بعد النبى الا عليا وفاطمة والحسن والحسين والزبير وعمر وسلمان وابا ذر ومقداد وبلال وصهيب ، اعتقادات ص ٥٦ ، وعند هشام بن الحكم كفرت الامة ببيعهما ابي بكر وان القرآن نسخ وصعد الى السماء لردتهم ،

التي تطلب المواقف بالإمام الذي لا يتركها ، إذا ما ضاع الحق والشرع .
الإمام فانه يبقى حيا لا يموت ، يعود عن قريب ، ويفتخره الناس . واداء
ما افادت الجماعة فانه يدرك ان امامها قد خدعها فتثور عليه وتقتله .
وكما ضاع الواقع جعلت الامة هيبا كله في الامامة . فسياس الاسفل
بتحول الى وجود الاصل . وغاب القاعدة يؤدي الى التركيز على القوة .
وكما ضاع الخلق يقل الانشراح ، الى الخارج ازداد القتال على الداخل .
مثل الدائرة اليسارية في حركات المعارضة . وتصطدم الشرائع بالسلطة
ببساطة ، وتزداد تشبها (٩٧) . والحقيقة ان التعيين بالنص رجوع

الفتنيسه من ٢٥ — ٢٦ ، وعند الخليلية (الرافضة) أبو بكر وعمر هما
الجيت والدساعات وكذلك الخمر والميسر ، التنبه من ١٦٢ ، الفرق
من ٢٢١ ، اما الكاملية فقد خفرت جميع الصحابة لتركها ببيعة علم ،
الملل ح ١ من ١١٧ ، الاصول من ٣٣٢ ، وكفر على لانه لم يحارب
أبي بكر ، اعتقادات من ٦٠ ، الفصل ح ٥ من ٢٣ — ٢٤ ، وعند
المفزية أول ما خلق الله قال محمد ، وعلى قبل خلل الكل ثم عرض على
السموات ان يحلن الامانة لمنع على بن أبي طالب من الامامة فابين .
ثم عرض على الناس فأنهم عمر أبا بكر ان يتحمل منعه ، ومنهم ان يمينه
على الغدر به على شرط ان يجعل الخلافة من بعده ، الملل ح ٢ من
١٢١ ، وعند الازلية ، على قديم وكذلك عمر . الأول خير محض والذاني
شر محض ، اعتقادات من ٦١ ، وتطعن الجارودية في أبي بكر وعمر ،
اعتقادات من ٥٢ ، اما النظماء فيستشهد بضرب عمر بطن فاطمة به
البيعة ، الملل ح ١ من ٨٦ — ٨٧ . ويرفض امامة أبي بكر لان الامام
يجب ان يكون معصوما ولان البيعة لا تصلح طريقا للامامة ولان عليا
أفضل الخلائق ولوجود شبهات حول أبي بكر ، الملل ح ٢ من ٩٥ .
المواقف من ٤٠٠ — ٤٠٣ .

(٩٧) اختلفت الشيعة بعد امامة موسى بن جعفر هل مات أم لم يموت
وهم المطورة ساهم بذلك على بن اسماعيل « كلاب مطبورة » . منهم
من قطع بموته وهم القطعية ، ومنهم من توقف وقال بأنه سيخرج
بعد الغيبة وهم الواقفية ، الملل ح ٢ من ١٠٤ — ١٠٦ ، مقالات ح ١
من ١٠٠ — ١٠١ ، اما الشيطانية اتبعها محمد بن النعمان الرافضي
الملقب بشيطان الطاق فقد ساق الامامة الى موسى بن جعفر الصادق
وقطع بموته وانتظر بعض أسباطه ، الفرق من ٧١ ، وتقول الكبسائبة

الى الوراء واسقاط الماضى على الحاضر ، واعادة قراءة الماضى بناءً على الوضع النفسى الحاضر . فالنص لا يتحدث ولا يتحول الى معنى بل يجعله المتأول يتحدث طبقاً لما يريد . فالاصل هو الواقع الحالى ، وهو الذى يعطى النص مضمونه ومحتواه . وبدلاً من تحليل الواقع ذاتاً ومكوناته يتم الاعتماد على حجة السلطة فى مجتمع النص فيه مصدر سلطة . اما الواقع التاريخى فكله أصبح بغير ذى دلالة . وماذا يفيد الواقع الآن لمعرفة ايها كان على حق أو اى الفريقين كان احق بالخلافة ؟ ان الوقائع التاريخية المحددة ليست جزءاً من الايمان او مضمونا للعقيدة . انها الدلالة فى التعمين بالنص أو العقد بالبيعة . ان احالة موضوع الحكم الى الواقع التاريخى القديم لهو تعويض عن الحاضر الضائع والاغتراب عنه . تثبت بالاسلاف فى ضياع الاحفاد ، والبحث عن الحق بينهم وفى خلافاتهم عجزاً عن البحث عنه بيننا وفى خلافاتنا وبالرغم من جماهير اهل السنة التى نعيش بينها الا أن الحكم لدينا أقرب الى الشيعة أى تعيين الإمام بالنص أو الوصية ، ضابطاً عن ضابط اميراً عن امير أو ملكاً عن ملك . وبالرغم من ان الشيعة تقول بالنص والتعيين الا انها كانت اقدر على الثورة على الحكم الظالم . وهو تناقض فى الصلة بين الموروث القديم والنية الحالية يبعث على التساؤل من جديد الى أى حد يقبح الموروث فى البنية النفسية للعصر .

بأن محمد بن الحنفية لم يمت ، وسيعود ، الملل ج ١ ص ٣٥ — ٣٦ . ومع ذلك يظهر الواقع دون الاسطورة والحلم . لما ادعى بكر الاعور القتات وصية جابر الجعفى صاحب المغيرة بن سعد صيره اصحابه اماماً وادعوا أنه لا يهوت فكل اموالهم على وجه السخرية . فلما مات علموا أنه كان كاذباً فخلعوه ، مقالات ج ١ ص ٧٣ ، الفرق ص ٢٤٢ ، وقد كان أبو الحنفية من اتباع محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين (مع الجارودية) . ولما قتل بقى أبو حنيفة على البيعة وموالاة آل البيت . منهم من قال بامامة يحيى بن عمر صاحب الكوفة ، الملل ج ٢ ص ٨٧ — ٨٨ ، المحصل ص ١٨٠ .

٢ -- الإمامة عقد واختيار .

ليست الإمامة عقدا واختيارا بناء على نص من الوصى ، أو بناء على عهد من الإمام السابق الى الإمام اللاحق فهذه شروط الابتداء وليست، حالة الاختيار . فالاختيار تعبير عن واقع والعقد اقرار لمصلحة . ولما كان النص كذلك في نشأته تعبيرا عن واقع بفعل أسباب النزول وحفاظا على مصلحة بناء على مقاصد الشريعة التقى الاختيار مع النص . فبالرغم من ثبوت الإمامة بالنص وبالعهد وبالإجماع إلا أن ذلك هي البداية فقط أى مجرد افتراض أو اقتراح لا يتحقق إلا بالعقد والاختيار ، ببيعة الأمة . فالنص والعهد والإجماع ، كل ذلك يقوم على حسن الاختيار للإمامة . فالعهد يتم بحضور الرفاق ، بعض أهل الحل والعقد ، ولا يكره أحد منهم . ومن حقهم الاعتراض على المعهود اليه . فالعهد اختيار ضيق قبل البيعة كاختيار موسع . وإن توفى الإمام دون أن يعهد الى إمام بعده ينادى رجل مستحق لها فيدعوها لنفسه ثم تأتي البيعة العامة اختيارا من الأمة وعقدا عليه . وفي هذه الحال لا يتحول النداء الذاتى الى إمامة الا بالبيعة العامة . فإذا ما عهد الإمام حين وفاته الى اختيار إمام من كثير فإن ذلك الاختيار يكون أيضا عقدا من الرفاق تتلوه بيعة الأمة . ويتم ذلك فى أقصر وقت منعا للشقاق وحرصا على المصلحة العامة . ولا يمكن تأجيل رضى الجماعة حتى فى حال موت الإمام أو الاقتصار على رضى الرفاق أو استنادا الى العهد دون بيعة عامة . وقد يعهد الأمر الى رجل ذى شوكة وثقة فيتولى عقد الجمع واختيار الإمام لجميع الآراء وعقد الحوار ، واختيار الأصلح (١٩٨) . والحقيقة

(١٩٨) تثبت بالنص من الرسول ، ومن الإمام السابق بالإجماع ، الموافق ص ٣٩٩ ، أو يكون بالعهد اليه من كان مولى الخلافة كما فعل أبو بكر بحضور من الصحابة مع عمر ولم ينكر عليه أحد ، المطيعى ص ٩٩ ، الطوالع ص ٢٣١ ، عبد السلام ص ١٥٣ ، تصح بعهد من الميت اذا قصد فيه حسن الاختيار عند موته دون هوى ، اختلف شيخانا (أبو على وأبو هاشم) فى عقد الإمام وعهده

ان كل هذه النظريات انما هي تنظير لحوادث التاريخ ومبرهن لوقائعه في كيفية اختيار الائمة الثلاثة الاوائل اخبارا ام نبيا ام نبوتيا . ومع ذلك يبقى التقابل بين التعيين بالنفس والاختيار بالجماعة والعقد قائما نظريا بتجاوز حوادث التاريخ ومبرهن عن حقائق الواقع التاريخي .

١ - صفة العقد . لما كان كل عقد بشريا صفة العقد وصفة المتعاقدين فان صفة العقد هي ان يتسبع من مصالح الامة ولا يكون ذا عهد من امام والا يقرن هذا العقد قد ائله من مصالح الامة الى به الشروط نفسها التي للامام ولا يكون اماما . فلا بد من ان العقد امام لامام او ان يكون ذا عهد مع امام او ان يعقد لنفسه . ويمكن معرفة من يصلح للامامة عن طريق الشروط التي تتوافر في الامام . والعقد يحتاج فقط الى ببيعة وقبول دون عقد . فالعهد من الامام السابق الى الامام اللاحق بمثابة العقد الجديد . والعقد يكون واحدا حتى لا يعقد لامامين في وقت واحد . ويمتضى العقد القبول والرضى عن طريق الببيعة واظهار الانقياد لذلك . فلا يكفي في الرضى مجرد الانسحاب او التهاون

وتفويض الامر اليه . اقره ابو هاشم : ومنعه ابو علي الا يعهد بضامن الجماعة واقطعها ستة . وتناول نفس ابي بكر على عمر بانسه معصم اماما على ستة ، الامامة من ٢٥٢ — ٢٥٣ ، عقد الامامة بدسج بوجوه : ١ - عهد الامام الميت الى انسان يختاره ب — ان مات الامام ولم يعهد الى احد ينادي رجل مستحق لها فدعوها الى نفسه كما فعل علي بعد قتل عثمان ج — ان يعهد الامام عند وفاته اخبار خائفة الى رجل ثقة او الى اكثر من واحد كما فعل عمر ، ولا يجوز التردد اكثر من ثلاث ليال . الفصل ج ٥ ص ٩ — ١١ . في حال موت الامام فقط يمكن تاجيل القضاء من الجماعة . النظر في التولية على ثلاثة وجوه : ١ - التخصص من جهة النبي ب — التخصص من جهة امام العصر بان يعين لولاية العهد شخصا معيناً ج — التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم الى المبايعة لجماعة شتات الآراء ، الاقتصاد ص ١٢٠ ، لا بد من العقد ، فالصلاحية يحتاج الى امر زائد . الامامة من ٢٥٩ — ٢٦٧ ، صحة العهد . عهد ابي بكر الى عمر . العهد من ٢٠١ — ٢٠٢ .

راضهمار المخالفة خوفا او نفقا بل يتطلب القبول والقبول صراحة دون
ناويل . وقد يقبل عقد دون قبول ، اذعانا للمصلحة العامة وتسليها
مارادة الغالبية .

والبيعة تجب النص ، وتقوم على الاختيار الحر . فالنص لا يعين
حدا خاصة لو كان نصا من الوحي وحتى لو كان متفقا مع البيعة .
زمع ذلك لا يجوز اثبات العقد والاختيار عن طريق ابطال التعيين
بالنص كما انه لا يجوز اثبات التعيين بالنص بابطال العقد والاختيار .
فهذا هو برهان الخلف ، اثبات الشيء عن طريق ابطال نقيضه .
وهو برهان سلبي خالص لا يكفى للاثبات (٩٩) . لذلك اشتمل الاختيار
على ثلاثة جوانب لا اثنين فقط : ماذا تعنى البيعة ؟ من هم المبيعون او
الذين لهم حق العقد والاختيار ؟ ما الدليل عليه ؟ فاذا كان من يصلح
للاهمة لا يحسب كذلك الا بعقد يصير به اماما ويتوافر شروط معينة
فان الشروط وحدها تحقق المساواة بين الائمة الا ان ما فصل بينهم هو
الاختيار هناك اذن مقياس موضوعى واختيار حر بين متعادلين .
فالاهمة عقد وبيعة واختيار . والتعيين غير ثابت بالنص بل بالاختيار
وبالتالى كان عقدا وبيعة . ويقوم الاختيار على الاجتهاد واعمال الراى

(٩٩) حكم الاختيار . اذا فسر النص على امام بعينه انما يصير
الامام بعقد من افاضل المسلمين الذين هم اهل الحل والعقد والمؤمنون
على هذا الشأن لانه لبس لها الا طريق النص او الاختيار . وفي فساد
النص دليل على ثبوت الاختيار ، التمهيد ص ١٧٨ ، واذا ثبت ان الامة
لم تثبت نصا لاحد تثبت اختيارا . ثم اذا بطل النص لم يبق الا الاختيار ،
اللمع ص ١١٤ - ١١٥ ، لو صار اماما بالشرائط لوجب اما المنع من
مساواة الاثنين او تجويز امامين . وهذا فاسد لان الصلاحية لابد لها
من عقد اى اختيار ثم يلزم قبوله اذ كان مستوفى الشروط ، الامة
ص ٢٥٠ .

التفضيل (١٠٠) . وقد يستعمل لفظ الشورى كمرادف للاختيار (١٠١) . ولكن هل تجوز الإمامة اغتصابا من صاحب شوكة حتى ولو بايعته الأمة بعد ذلك عن رضى وقبول ؟ ان اقرار الواقع وهو اغتصاب السلطة لا يجعلها شرعية . وفي هذه الحالة لابد من البيعة والرضى والاختيار والقبول . وان لم تحدث البيعة يصبح الامام مفتصبا للسلطة لا حق له في الإمامة (١٠٢) . والدليل على ذلك الاجماع . فكل من انتدب لنصرة الأمة وقاوم الظلمة ودافع عن البيعة واقام الثغور واعطى الحقوق

(١٠٠) عند أهل السنة والحديث تجوز البيعة والاختيار ، المعالم ص ١٥٨ — ١٥٩ ، وأما معتقد أهل الحق من أهل السنة وأصحاب الحديث فهو أن التعيين غير ثابت بالنص بل بالاختيار ، النهاية ص ٣٧٦ — ٣٧٧ ، طريق عقد الإمامة للإمام في هذه الأمة الاختيار بالاجتهاد ، الفرق ص ٣٤٩ ، وعند الأشعرى الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين ، الملل ج ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ ، الإمامة ص ٢٥١ — ١٥٢ ، من ادعى إمامة رجل بعينه فأنها كلها دعاوى بلا برهان ، الفصل ج ٥ ص ٧ ، وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

وبيعة من أهل الاعتبار في الحل والعقد والاختيار
الوسيلة ص ٩٨

وعند الجمهور الاعظم من المعتزلة والخوارج والنجارية طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد واختيارهم من يصلح لها . وان جاز ثبوتها بالنص غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه فصارت الإمامة فيها بالاختيار ، الفصل ج ٥ ص ٢٧٩ ، عند المعتزلة طريق الإمامة العقد والاختيار . طريق الإمامة بالاتفاق اما العقد والاختيار أو النص وقد بطل النص فلم يبق الا العقد والاختيار . اختلفت المعتزلة في الإمامة والقول فيها نصا أو اختيارا ، الملل ج ١ ص ٦٨ ، انقسمت الأمة الى قسمين : الاول يقول أنها تثبت بالاتفاق والاختيار . كل من اتفقت عليه الأمة أو جماعة معتبرة من الأمة اما مطلقا واما بشرط ، الملل ج ١ ص ١٣٥ — ١٣٦ .

(١٠١) عند المعتزلة والخوارج والمرجئة وبعض الحشوية والزيدية الإمامة شورى ، الانتصار ص ٩٩ عند الزيدية (سليمان بن جرير الزيدى) الإمامة شورى ، مقالات ج ١ ص ١٣٥ ، الملل ج ٢ ص ٨٩ ، الأصول ص ٢٨٠ ، المحصل ص ١٨٠ ، المواقف ص ٤٢٣ .

(١٠٢) عند الاصحاب والمعتزلة يحصل المقصود اذا بايعت الأمة مستعدا لها أو استولت شوكتها على خطط الاسلام ، الطوابع ص ٢٣١ .

للمستضعفين فهو الامام (١٠٣) . وهناك علاقة بين الوجوب وكيفية الثبوت . فالوجوب على الله يؤدي الى اثبات الامامة بالنص والتعيين . والوجوب السمعى او العقلى على العباد يؤدي الى اثبات الامامة بالعقد والاختيار .

وبالرغم من التشبهات التى تلقى على العقد والاختيار فانه يمكن ازالتهما ويظل الاختيار هو الطريق الوحيد امام الجماعة لتنصيب امامها . فيقال مثلا : لو كان الاصل هو العقد والاختيار لكان الطريق اليها اما العقل او الشرع . والعقل لا يجوز لان الامامة حكم شرعى والطريق اليها شرعى . والشرع اما الكتاب او السنة او الاجماع وليس فيها عقد او اختيار . والحقيقة ان ذلك بناء نظرى مغلوط . فالاختيار طريقه العقل . وبالرغم من ان الامامة حكم شرعى الا ان الشرع يقوم على العقل . وهى وظيفة عملية مصلحية تدرك بالعقل . واذا كان حكمها شرعيا فى الكتاب او السنة او الاجماع فان الشورى منصوص عليها فى الكتاب والسنة ، اجمع عليها المسلمون واقرها الاجتهاد . والامام ليس خليفة لله او للرسول لا يجوز الا بالنص بل هو خليفة لمن اختاره فאלله لا يخلفه احد ، والرسول ايضا لا يخلفه احد . انما الامام اختاره . فאלله لا يخلفه احد ، والرسول ايضا لا يخلفه احد . انما الامام وللرسول (١٠٤) . والرسول لا يتولى الامامة بنفسه ولا يوكلها الى

(١٠٣) مستند الوجوب فى تنصيب الامام هو الاجماع الدال على النص الوارد فى الشرع ، النهاية ص ٤٩٠ ، بدليل الاجماع فلا خوف بين الامة ان من انتدب لنصرة الاسلام وناذى الظلمة كان مستكبرا لهذه الشرائط التى اعتبرناها فانه يجب على الناس مبايعته والانقياد له . الشرح ص ٧٦١ ، وعند الكرامية تثبت باجماع الامة دون النص والتعيين ، الموافق ص ٤٢٩ .

(١٠٤) الامام اما خليفة لله ورسوله او لمن اختاره . ولا يجوز الاول بدون نص ولا يجوز الثانى لانه خليفة الرسول ، الامام نائب الله ورسوله فلا تثبت خلافته الا بقول الله ورسوله ، الطوالع ص ٢٣١ ، الموافق ص ٣٩٩ — ٤٠٠ ، كيف يوكل الرسول الامامة الى غيره ولا يتولاها

غيره بل يتخفى بها بعد ابلاغ الرسالة . ويقوم الامام نائباً عن الامة وليس خليفة للرسول . وفرق بين النبوة والامامة ولا قياس بينهما . فالنبوة تعيين ونص في حين ان الامامة عقد واختيار . واذا اختص النبي بالمعلم عن طريق الوحي فان الامام يختص بالمعلم عن طريق الاجتهاد . واذا كانت وظيفة النبوة نظرية فان وظيفة الامامية عملية . النبي يبلغ الوحي ويعلم الشريعة والامام ينفذه ويطبقها . الاختيار اذن ليس حتماً نصاً من الرسول وان كان كذلك ، بل نابع من طبيعة العقل وضرورة المصلحة . وان القول بالاختيار نصاً مثل القول بالنصر عقلاً . ولا خوف من الخطأ في الاختيار فالامة لا تجزع على خطأ . والناس ادرى بشؤون دنياهم . وان تحقيق المصلحة يكون طبقاً للغالب . والاجتهاد في النهاية اصل من اصول الشريعة . وفي القياس اصول وقواعد تحميه من الخطأ وتحرسه من الوقوع فيه . وان من شروط الامام التقوى والورع اللذان يمنعان ازدواجية الظاهر والباطن حتى لا نخدع الناس في الاختيار . وان جواز الوصية والعهد لا يلعبان في جواز الاختيار لان العهد انما هو اختيار مبدئي في حاجة الى تصديق من اختيار الامة في بيععة عامة بقبول جميع الناس ورضاهم . ولا حاجة الى معصوم يعلم الناس كيف يختارون ، فالاختيار يتم طبقاً لشروط موضوعية في الامام ويحتوى على اكبر قدر من المسحة في الحكم . حكم الجماعة وليس حكم الفرد . وان اختلاف الامة الى مذاهب وفرق لا يمنعه من الاتفاق على اسماء المصلحة العامة واحدة ، والخلاف لا يفسد في الود قضية . ولا يحتاج الاختيار الى ضبط آخر غير شروط الامام وصفات المتعاقدين . ولا توجد الرقابة الامة . ولديها ادوات

بنفسه لا لو جاز الامام ان يكون اختياراً لجاز في النبي والرسول ، كما ان الرسول يختص بالمعلم فكذلك الامام . ولما كان الاول لا يتوصل الى ذلك بالاختيار فكذلك الثاني خشية الخطأ ، اذا كانت الوصية جائزة فالاختيار غير جائز . الامامة ص ٢٩٧ - ٢٢٥ ، الشرح ص ٧٥٥ - ٧٥٦ .

لخلع الاماء والثورة عليه . وان خطا الامام محدود بالاجتهاد . وبهـ . حين
بالرقابة عليه والتذكير والنسح له (١٠٥) . وقد تناـ . شبهات حول
طبيعة الاختيار والتناقضات فيه وهى كلها وهمية يسهل ازالتها . فاذا
كان الامام واجب الطاعة فان الاختيار يوجبها ايضا طالما التزم الامـ .
بشروط العقد . فلا تناقض بين الطاعة والاختيار . الاختيار . يجب
الطاعة المشروطة بعكس التعيين الذى يوجب الطاعة المطلقة . واذا
وجب الاختيار العزل فان ذلك لا يجمـ النص افضل منه لان
الامام اذا ما تهاون فى الدفاع عن البلاد او ظلم وتجبـ وقهر ولم يسمع
لنـسح او امر بالمعروف ونهى عن المنكر وجب عزله . العزل اذن
واجب كالاختيار فى حين ان المعين بالنـس لا يمكن عزله (١٠٦) . ولا قياس .
لمنصب القضاء على الامة اذا لم يقع الاول بالبيعة . غالقضاء . حكمه
فى الخصومات طبقا للشرع ولا فرق بين قاض وآخر الا فى الحصافة .
والقاضى معين من الامام الذى اختاره الناس وبالتالى يكون مقبولا تعيين
القاضى على اساس من الاختيار غير المباشر . القضاء جزئى والامة
كلية ، القضاء فرع والامة اصل ، ولا ضمير لمن يكون الفرع بالتعيين .
والاصل بالاختيار ، فالفرع يلحق بالاصل وليس العكس (١٠٧) . وتقـ .
باقى الشبهات فى المختار سواء الذى يقوم بالاختيار او الذى يقع عليه
الاختيار كما يقع البعض الآخر فى فعل الاختيار ، اختيار انسان لانسان
آخر كى يمثله نيابة عنه . فان قيل فى فعل الاختيار : لو جاز لمن بـخنا

(١٠٥) الاختيار قد يكون طبقا للظاهر المخالف للباطن . المختار اما
ان يحتاج الى من يعلمه وهذا الى من يعلمه او لا يحتاج فهو المسموم .
اختلاف الامة الى مذاهب وفرق تمنع الاختيار او الاجماع على اسم
واحد ، كل منها تود امامها ، لو كان الاختيار من جماعة من انفسهم
فلا بد من تصحيحه من غيرهم لا يجوز لمن يختار او يوكل الى من يخطئ .
دون نص على من لا يخطئ ، الامة ص ٢٩٧ — ٣٢٥ .

(١٠٦) الامام واجب الطاعة والاختيار لا يوجبها ، الاختيار يوجب
العزل والنص افضل ، الامة ص ٢٩٧ — ٣٢٥ .

(١٠٧) من ضمن حجج الامامية ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة .
الطوال ص ٢٣١ ، المواقف ص ٣٩٩ — ٤٠٠ .

الامام ليقم الحدود لجاز له ذلك بنفسه وهو اولى لان الامام مفوض من الجماعة لتنفيذ الشرع وليس الفرد مفوضا . ولو كان الفرد كذلك لكان عدد الائمة مساويا لعدد المؤمنين ، كل مؤمن اماما . ولكن الامام يمثل ارادة الجماعة ويرعى المصلحة العامة ومن ثم لم يزم التمثيل ووجبت النيابة . لذلك لو اختارت جماعة من الامة الامام لجعلته خليفة على انفسها . والخلافة تكون على الغير كما تكون على النفس . الامام تمثيل للنفس وللغير ، ونياية عن الانا والآخر . وعلى الرغم من كون الامام اعلم الناس الا انه يمكن اختياره لذلك ممن هو اقل منه علما ولا يكون ذلك طعنا في الاختيار . العلم شيء والاختيار شيء آخر . الاختيار تعبير عن ارادة الجماعة لا عن علمها . صحيح أن الاختيار يكون اما من كل الامة وهذا اهمال للامامة او من البعض وهذا تعسف فليس البعض اولى من البعض الآخر ولكن لا حل آخر لتسيير امور الامة اما تمثيل الكل للكل وهو مستحيل عمليا نظرا لاختلاف قدرات الناس في العلم والفضل واما تمثيل البعض للكل وهو الممكن عمليا والسائد واقعا . ولا مكان للقرعة او للتحكيم . فالارادة الحرة افضل من المصادفة العشوائية في الاختيار . والقصد خير من الرجم بالغيب . وصحيح ايضا أن الاختيار ليس من واحد ولا في الكل بل من البعض وأن صفاتهم ليست اولى من الاخرى رجع ذلك لصفات العلم والفضل والقصد الى رعاية مصالح الناس صفات موضوعية تجب الكل والجزء ، الجمع والفرد . وهي صفات المتعاقدين في حدود الامكان البشرية . وان عظمة الامامة لا تستوجب تركها لغير البشر فالبشر هم المؤلفون والمفسرون للنصوص ، ولكن بضمانات اكثر من العناية والخاصة . من الجهابير والعلماء يمكن اختيار الامام . ولا يوجد بديل انساني آخر . وان اختيار البعض دون البعض لا يسبب فتنة أى الفريقين يتبع الآخر ، فالامامة مسؤولية وبلية ، وحسابها عسير من الله ومن الناس ، في الدنيا والآخرة . ومن يطلب الامامة لنفسه تسقط عنه . فلا خوف من الشقاق . البعيد عنها خير من القريب منها ، والرافض لها اكثر امانة الطامع فيها . كما أن وحدة الامة تمنع الشقاق . تندفع الفتنة لانه لا تجوز البيعة ثانيا بعد البيعة الاولى . وان التشكك في صفات المتعاقدين ، أهل الحل والعقد ، لانهم

لا يعرفون أمورهم فكيف يولون عليهم غيرهم أو لانهم لا يتمثلون بصفات العصمة والعلم والايان يقوم على طلب المستحيل وليس على تحقيق الممكن . فيمكن للانسان الا يعرف اموره ومع ذلك يكون قادرا على اختيار من ينوب عنه في ذلك . وليس منا معصوم ، وكل علم او ايمان يكون في مقدور الانسان (١٠٨) .

ولو عقد لامامين في وقت واحد فالامامة للبيعة الاولى لو كانت هناك استسقية . ولكن هل تجوز القرعة لو كانتا في وقت واحد ؟ ان القرعة حكم بالمصادفة وتحكيم للعشوائية ونفى للقصدية . في هذه الحال يتم الاختيار من جديد عن طريق الافضل طبقا لمقاييس التفضيل . ويجوز ايضا تنازل احدهما للآخر لان من يطلب الامامة لنفسه تسقط عنه . والتمسك بها في حالة اختيار امامين في وقت واحد نزع من طلبها للنفس . الامام هو المتقدم وليس المتأخر ، وكان من واجب المتأخر بيعة المتقدم . لا وجود للقرعة او للاحتكام ، فالقرعة مصادفة والاحتكام يمكن للاهواء ان تتدخل فيه . والاضمن تطبيق الشروط ، ورعاية المصلحة ، ووحدانية الامة ، وتنازل الاخير للاول . فلو لم تنازل احدهما لكان كل منهما راغبا في الامامة وبالتالي تسقط عنه (١٠٩) .

(١٠٨) لو جاز لمن يختار الامام ليقسم الحدود لجاز له ذلك بنفسه وهو اولى ، لو اختارت جماعة من الامة الامام لجعلته خليفة على نفسها والخلافة تكون على الغير لا على النفس ، اذا كان الامام اعلمهم فكيف يختاره غيره ؟ الاختيار اما من كل الامة وهذا اهلل للامامة او من البعض وهذا تعسف ، فليس البعض اولى من البعض الآخر ، الاختيار ليس من واحد ولا من الكل بل من البعض ، وصفاتهم ليست اولى من الاخرى ، نظرا لعظمة الامامة فانها لا تترك للعامة او للخاصة ، الاختيار للبعض دون البعض قد يسبب فتنة اى الفريقين يتبع الآخر ، الامامة ص ٢٩٧ — ٣٢٥ ، قد يقضى الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فريق شخصا فتقع الحرب ، واهل البيعة لا يتصرفون في أمور غيرهم فكيف يولونه عليهم ، العصمة والعلم وعدم الكفر شروط لا يعلمها اهل البيعة ، الطوالع ص ٢٣١ ، المواقف ص ٣٩٩ — ٤٠٠ .

(١٠٩) هذا عند ابي على وابي هاشم ، الشرح ص ٧٥٦ — ٧٥٧ ، اذا اتفق التعدد تفحص عن المتقدم ولو اجبر الآخر فهو من البغاة ،

ومع ذلك فقد يختلف الامر اذا اختلف الزمان والمكان . اذا تم العقد لامامين في وقتين مختلفين نظرا لصعوبة الاتصال الفوري او في مكانين مختلفين نظرا لاتساع الرقعة وتراعى الاطراف . فالاولوية للزمان المنقذ على المكان . وقد تكون الاولوية في المكان لبلد الامام المتوفى على غير من البلدان . ومع ذلك فالاتصال اليوم قائم . وتم تجاوز البعدين الزماني والمكاني معا . بل قد يكشف الاسراع في الزمان عن سوء نية وطلب للنفس كما قد يدل على الغيرة على الحق واهتمام بشؤون الجماعة اما اولوية المكان فتجعل الامة محدودة في بلد بعينه لا مبعدها الى بلد اخر مع ان المشهود لهم بالتقوى والمسالحة ومن يتوافر فيهم شروط الامة بتجاوزون بلد الامام المتوفى (١١٠) . وما الفائدة من وجود امامين احدهما ناطق والاخر صامت اذ كيف يدير الصامت شؤون الامة ام

المواقف من ٤٠٠ : لا وجود للقرعة او للاحتكام . لابد من الاتفاق او تفويض كل منهما رجلا صالحا للاختبار مثل الحكيم . ولما كان درس اس موسى الاشعري وعبرو بن العاص مائلا في الاذهان لابد من الاستسلاح واستيفاء الشروط : اختلفوا اذا بايع قوم اماما وبائع آخرون اماما اخر في وقت واحد : ا — القرعة ب — ان يعزلا ثم يعقد لاحدهما او لغيرهما ج — من امتنع عن الامتثال لم يكن اماما . مقالات ج ٢ من ١٣٦ . لو عقد لائمة متفرقة وكلهم يصلحون للامامة . السابق ثم اللاحق ثم التنازل : النهيد من ١٨٠ . منع عقد الامة لشخصين . الارشاد من ٤٢٥ : في ان الامام يجب ان يكون واحدا في الزمان . ويمنع خلاف ذلك عقلا وشرعا ، الامة من ٢١٢ — ٢١٩ .

١١٠١ لا يجوز عقد لامامين في صقع متساوي . اما في الصقع المتسع فيمكن . المواقف من ٤٠٠ . واختلفوا في الامام اذا مات ببلده فبايع من يحضره رجلا وبائع غيرهم آخر في الوقت نفسه او قبله الى : ا — الامام الذي عقد له في بلد الامة اولوية المكان ب — في الوقت الذي قبله اولوية الزمان . مقالات ج ٢ من ١٣٩ . وعند اهل السنة الامة لواحد في جميع ارض الاسلام الا ان يكون بين الصقعين حاجز من بحر او عدد لا يطاق ولا يقدر كل صقع من مناصرة الآخر . الفرق من ٣٥٠ .

يراجع على الامام الناطق ؟ (١١١) وما الفائدة من وجود امامين ناطقين في الوقت نفسه ؟ اليس ذلك شسقا للامة وانشقاقا فيها ؟ وقد يكون هذا الجواز تبريرا لحدث تاريخي خالص في وقت احتار فيه المسلمون بين امامين ووجب الاختيار حتى وقعت الفتنة واندلعت الحرب . . . وقد يهدف تنصيب الامامين الى ازالة الصراع بين الشرعية واللاشرعية حتى تضعف الشرعية وتقوى اللاشرعية ويتكافأ الحق والباطل بدموى حقن الدماء ووحدۃ الامة (١١٢) . لذلك لا يجوز الا امام واحد تعبيرا عن وحدة الامة وحرسا على مصالح الجماعة (١١٣) . وقد يصاغ التساؤل بطريقة اخرى مثل : هل يجوز أن تجتمع الامة على امر تختلف في مثله ؟ او : هل يجوز أن تختلف الامة في الشيء في وقت تجتمع عليه بعد الاختلاف ؟

(١١١) اختلفوا هل يكون الامام اكثر من واحد ؟ قيل اثنان واحد صامت والآخر ناطق (الرافضة) وقيل ثلاثة أحدهم صامت ، فعند الرافضة كان الحسين صامتا وقت الحسن ، مقالات ج ٢ ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(١١٢) أجاز محمد بن كرام السجستاني وأبى الصباح السمرقندي امامين في وقت واحد احتجاجا بقول الانتصار يوم السقيفة منا أمير ومنكم أمير ، وامامة على والحسن ومعاوية . وهذا خطأ لأنها ولاية في الاولى ومفتبة في الثانية . ونظرا لقول الرسول « اذا بويع لامامين فاقتلوا الآخر منهما » ، الغاية ص ٣٨٢ ، الفصل ج ٤ ص ١٠٧ — ١٠٨ ، النهاية ص ٤٩٦ ، الفرق ص ٢٢٣ ، الاصول ص ٢٧٤ — ٢٧٥ ، عند الكرامية يجوز البيعة لامامين في قطرين ، والغرض من ذلك اثبات امامة معاوية بالشام باتفاق جماعة من الصحابة واثبات امامة أمير المؤمنين على بالمدينة والعراقيين باتفاق جماعة من الصحابة ، الملل ج ٢ ص ٢٢ ، واجازت المشبهة امامين كعلى ومعاوية الا أن امامة على وفق أهل السنة بخلاف معاوية لكن يجب طاعة رعيته له ، المواقف ص ٤٢٦ .

(١١٣) عند أهل السنة لا يجوز الا امام واحد والآخرون تحت رايته ، ومنعوا عقد الامامة لشخصين ، الارشاد ص ٤٢٥ ، في أن الامام يجب أن يكون واحدا في الزمان ، ويمتنع خلاف ذلك عقلا وشرعا ، الامامة ص ٢٤٣ — ٢٤٩ .

أو : هل يعد خلاف أهل الأهواء إذا خالفوا الاحكام اطلاقاً؟ (١١٤) وهي صياغات ادخل في صفة المتعاقدين واقترب الى باب الاجماع في علم اصول الفقه . والحقيقة أن الأمة لا تجتمع على خطأ ثقة في العقل البشري وقدره الانسان على ادراك المصلحة وقدره الجماعة على الحرص على المصالح العامة . والوحي لا يأتي الى عقل خاطيء مضل أو الى صاحب هوى وميل . فاجتماع الأمة في أمر خلافي ممكن كما أن اختلافها في أمر تجتمع عليه وارد . أما أهل الأهواء فانهم ليسوا من أهل الحل والعقد ، فالهوى ليس أصلاً في التعاقد . ولكن اختلاف الفرق لا يمكن الحكم عليه بمقياس فرقة أهل الحق إذ أن كل فرقة تدعيها . كما لا يجوز استعمال سلاح التكفير والتفسيق والتضليل دون الحوار والاقتناع وفهم الرأي الآخر . فلا استحالة في عقد الإمامة أيام الفتنة والاتفاق على أكثر الموضوعات خلافاً (١١٥) .

بـ صفة التعاقد . العاقدون هم أهل الحل والعقد . ولا يعقد الإمام البيعة لنفسه إذ أن العاقد غير الإمام . كما لا يعقد المتعاقد من أهل الحل والعقد الإمامة لنفسه بل يعقدها لغيره . فمن شروط العقود عليه ألا يطلبها لنفسه حياء وزهداً ، وضرورة اعتراف الغير به ، وعقد ارادة الأمة عليه . فالحكم مسؤولية يتطلب زعامة شيعية واجماع ارادة الأمة عن بكرة أبيهم وإنما أراد بذلك الطعن في إمامة علي إذا كانت البيعة

(١١٤) في الصيغة الأولى جائز عند الأمة ومنعه عباد ، وفي الصيغة الثانية جائز الأخذ بالاول إذا كان له أصل عند فريق وجائز الأخذ بالثاني عند فريق آخر ، وفي الصياغة الثالثة جائز عند البعض وممتنع عند البعض الآخر مقالات ج ٢ ص ١٥٢ .

(١١٥) عند الهاشمية لا تنعقد الإمامة أيام الفتنة واختلاف الناس وإنما يجوز عقدها في حال الاتفاق والسلامة ، وعند الاصم ضرورة اجتناع الأمة عن بكرة أبيهم وإنما أراد بذلك الطعن في إمامة علي إذا كانت السعة أيام الفتنة من غير اتفاق جميع الصحابة ، الملل ج ١ ص ١٠٩ .

(١١٦) الانسان يملك العقد لوليه على الغير وليس على نفسه . وكذلك العاقد لسعة يملك عقدها للغير وليس للذات ، طبقاً لقول الرسول « والله لا نول هذا الأمر من يطلبه » وهو أحد أبواب « السياسة الشرعية » ، التمهيد ص ١٨ ، الشرح ص ٧٥٤ — ٧٥٥ .
م. ١٦ — الاميان والعمل — الإمامة

والعقد ؟ هل لابد من اجماع تام على اختيار الامام أم يكفي البعض ؟ وما مقدار هذا البعض ؟ قد يصعب اجماع الخاص . وهى القضية نفسها فى الاجماع فى اصول الفقه وقضية الاستقرار فى المنطق (١١٧) . ولكن مع السيطرة على بعد المكان وتشابك وسائل الاتصال وسرعة الانتقال فان الاجماع التام تقل صعوبته . ولكن تبقى قضية اختلاف المصالح باختلاف الاماكن والعادات والاعراف . وقد يكون الامام المحلى اقدر على فهم مصلحة امته من الامام العام للامة الموحدة مجوع الامم . وفى هذه الحالة يمكن الجمع بين الاثنى عن طريق الامام الواحد والولاية المتعددين . ومع ذلك قد يحدث فى مراحل الضعف والانهيار أن يذهب الامام ويقوى الوالى فيستقل بأمته وتنشأ حركات الانفصال كما وقع فى التاريخ .

فان كان البعض هو الممكن فما مقداره ؟ هل يكفى واحد ؟ ولكن الواحد مفرد وليس جمعا والاثنان مثنى وليس جمعا كما انهما لا يستبعدان التواطؤ . فهل اقل الجمع ثلاثة لامكانية عقد باثنين أى بأغلبية اثنين . ضد واحد ؟ ولكن فى هذه الحالة يعود اقل الجمع الى المثنى من جديد . وبالتالى لا تتنوع امكانية التواطؤ . فاذا كانوا اربعة فانه يمكن التعادل فيه ، اثنين فى مقابل اثنين ، وبالتالى تستحيل البينة . فاذا ما كان الاجماع ثلاثة فى مقابل واحد فامكانية العقد وتواطؤ ثلاثة اصعب من تواطؤ اثنين . فاذا كان العدد خمسة وكان الاجماع ثلاثة فى مقابل اثنين فانه يكون اجماعا ضئيلا ، وان كان اربعة فى مقابل واحد يكون الاجماع اكثر قوة وتزداد صعوبة التواطؤ . واذا كان ستة كما حدث فى التاريخ فى اختيار الامام الرابع فان التعادل ثلاثة فى مقابل ثلاثة وارد ، والاغلبية

(١١٧) عند اهل السنة لا يشترط فى عقد الامة الاجماع بل تنعقد الامة وان لم تجمع الامة على عقدها ، الارشاد ص ٤٢٣ — ٤٢٤ ، وعند الاصم والفوطى لابد من اجماع المسلمين ، مقالات ج ٢ ص ١٣٢ ، وعند الكرامية لابد من اجماع الامة ، المواقف ص ٤٢٩ ، الغاية ص ٣٨١ — ٣٨٢ .

أربعة في مقابل اثنين أو خمسة في مقابل واحد يعقد بها البيعة وتزداد صعوبة التواطؤ كذلك . أما تخيير العدد ببلد الامام أو اهله أو ولايته فان ذلك ادعى إلى العصبية واخذ الامامة لانفسهم . لذلك فان العدد هو الذى يمنع من التواطؤ قل أو كثر كما هو الحال في العدد الكافي في التواتر وفي الاجماع بالاضافة الى شروط العاقدین وصفات اهل الجبل والعقد . فالعقد بواحد يخشى منه الهوى والعقد بجميع من في اقطار الارض تكليف بها لا يطاق (١١٨) . وصفات العاقدین أن يكونوا

(١١٨) يمكن عقد الاجماع بواحد بشرط توافر الصفة ، التهديد ص ١٧٨ — ١٧٩ ، الواحد أو الاثنان من اهل الحل والعقد . فقد اكتفى الصحابة بذلك كعقد ابي بكر لعمر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا اجماع من قبل المعينة أو اجماع الامة ولم ينكر عليه أحد ، المواقف ص ٤٠٠ ، وعند الاشعري رجل واحد من اهل العلم والمعرفة والسياسة . وعند السليمانية (سليمان بن جرير الزيدى) تصلح الامامة بعقد رجلين من خيار المسلمين ، مقالات ج ١ ص ١٣٥ ، الفرق ص ٣٢ ، الملل ج ٢ ص ٨٩ ، المواقف ص ٤٢٣ ، المحصل ص ١٨٠ ، الاصول ص ٢٨٠ ، لا تنعقد بأقل من رجلين مثل الشهادة ، الامامة ص ٢٥٢ — ٢٥٣ ، وهو الموقف نفسه عند طائفة من المعتزلة ، وعند القاضي عبد الجبار لا تنعقد بأقل من أربعة ، الامامة ص ٢٥٩ — ٢٦٧ ، وعند الجبائي لا تنعقد الا بخمسة ، الفصل ج ٥ ص ٧ ، أو ستة ، الامامة ص ٢٥٢ — ٢٥٣ ، فقد جعلها عمر في ستة لاختيار واحد فصار الاختيار في خمسة ولكن عمر لم يقل أن تقليد الاختيار أقل من خمسة ، وعمل عمر لا يلزم الامة ، وقد تبرأ الخمسة من الاختيار ، الفصل ج ٥ ص ٩ ، وقيل لا تصح الا بعقد اهل حضرة الامام فان اهل الشام دعوا ذلك لانفسهم لبيعة مروان وابنه عبد الملك واستحلوا بذلك دماء اهل الاسلام ، الفصل ج ٥ ص ٨ — ٩ ، في عقد الامامة : لم يثبت عبد معبود ولا حد محدود فالتوجه الحكم بأن الامامة تنعقد بعقد واحد من اهل الحل والعقد ، الارشاد ص ٤٢٣ — ٤٢٤ ، وعند القلانسي لا تنعقد الا بجماعة لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب أو مظنته ، اجماع فضلاء الامة في اقطار البلاد وقد يكون ذلك قدحا في امامة على ، الملل ج ١ ص ٤٣ ، الاصول ص ٢٨٠ — ٢٨١ ، الامامة ص ٢٥٩ — ٢٦٧ ، العدد يزيد أو ينقص ، واحد ، اثنان ، أربعة أو جماعة من اهل الحل والعقد والاجتهاد والبصيرة بالامور ، ولو عقد واحد ولم يسمع من

من أهل الاجتهاد والعدالة . ويشمل الاجتهاد أعمال الرأى والنظر .
والقدرة على الاستدلال وحصانة الحكم وسعة العلم . أما العدالة فتشمل
القدرة على النصيحة والدفاع عن المصالح والتقوى والفضل . ولا فرة
في ذلك بين الخاصة والعامة بمعنى الاقلية والاغلبية أو الصفة والذم .
وأهل الاجتهاد والعدالة قادرون على التعبير عن المصلحة العامة للغالبية
والجهر بها في مواجهة الحكام . وهو فرض كفاية عليهم ، اذا قاموا به
سقط عن غيرهم (١١٩) . ولا بد من شهود حتى يحضر العقد للإمام
قوم من المسلمين أسوة بالعقود والشهود عليها . والا ادعى عقدا
سريا لا يعلمه أحد . وليست الإمامة بأقل من النكاح الذى لا يتوافر
فيه الاعلان . والإمامة خطب عظيم وأمر جلل تعم به البلوى ويمس
كل المؤمنين . ولا يوجد حد معين للشهود ، أربعة أو غير ذلك أو أكثر .
كما هو الحال في عدد العاقدين ، يكفى الشهود العدل ، أو العدد

الباقين نكير كفى ، النهاية ص ٤٩٦ ، عند أهل السنة نعتقد الإمامة بمن
يعقدونها لمن يصلح للإمامة اذا كان العاقد من أهل الاجتهاد والعدالة ،
الفرق ص ٣٥٠ . من قال لا تصح الا بعقد فضلاء الأمة في اقطار البلاد
فباطل لانه تكليف بما لا يطاق ، الفصل ج ٥ ص ٧ — ٨ .

(١١٩) صفة العاقدين ان يكونوا من أهل السر والدين . ومن
يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح ومن يعرفون الفرق بين من يصلح
للإمامة وبين من لا يصلح لها ، وان يكون عالما يحمل الدين ، وأن يكون
من أهل الرأى والفضل ، الإمامة ص ٢٥٢ — ٢٥٣ ، من أهل الرأى
والسيرة والصلاح يوثق باختياره ، أفضل من في الزمان حتى ولو تفرقوا
في الزمان ، الإمامة ص ٢٦٧ — ٢٧١ ، نصبه يكون بمبايعة أهل الوجاهة
والامتنان كالعلماء والابرار الذين هم أهل حل في أمور البرعية وعقدوها
ويرجع فيها الى قولهم ، المظيعى ص ٩٩ ، اذا قام به أهل الحل والعقد
سقط عن غيرهم لا فرق في ذلك بين زمن الفتنة أو غيره . فمذهب
أهل السنة وأكثر المعتزلة هي أن الخلافة نيابة عن الرسول في أمور
الدين والدنيا ، عبد السلام ص ١٥٣ .

الذى به تتحقق شهادة العدل (١٢٠) .

ج - المواقع التاريخية . يثبت تحقق الإمامة في التاريخ انها كانت

من أوائل الموضوعات التى نشأ حولها الخلاف ان لم يكن أولها على الإطلاق . وبذل ذلك على نشأة علم أصول الدين كله نشأة سياسية (١٢١) . وقد تم تفسير الواقع التاريخي بطرق متعددة كل منها يفهمه طبقا لنظريته المسبقة التى تدعم اختياره وتقوى موقفه . ومع ذلك يبدو

(١٢٠) عند بعض الاصحاب لابد من جريان العقد بمشهد من الشهود . فانه لو لم يشترط ذلك لم نأمن ان يدعى مدع عقدا سرا متقدما على الحق المظهر المعلن . وليست الإمامة أحط رتبة من النكاح وقد شرط فيه الاعلان ، ولا يبلغ القطع ، اذ ليس يشهد له عقل ، ولا يدل عليه قاطع سمعى ، وسبيله سبيل المجتهدين ، الارشاد ص ٤٢٣ - ٤٢٤ ، يجب الاشهاد به فانه خطب جسيم ونصب عظيم ، النهاية ص ٤٩٦ ، قال بعض الاصحاب يجب كون ذلك بشهادة بيعة عادلة كما للخصام في ادعاء من يزعم عقد الإمامة له سرا قبل من عقد له جهرا ، الموافق ص ٤٠٠ ، والعدد دون حد معين ، يكفى نفر منهم حتى تتم البيعة . وقيل أربعة قياسا على ما فعل عمر في الشورى ، الشهيد ص ١٧٨ - ١٧٩ .

(١٢١) أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين اختلافهم في الإمامة بعد وفاة الرسول . اجتمعت الانتصار في سقيفة بنى ساعدة لفقد الإمامة لسعد بن عباد . ولما بلغ ذلك ابا بكر وعمر قصد نحوهم في رجال من المهاجرين فاعلمهم ابو بكر ان الإمامة لا تكون الا في قرئش محتجا بقول النبي فادعوا منقادين بعد ان قالت الانتصار : منا أمير ومنكم أمير بعد ان استل جرد الخبايا سيوفه ، مقالات ج ١ ص ٣٩ - ٤٧ ، الشبهات التى وقعت في الملة الاسلامية وكيفية انشعباتها (بعد مرضه ، جيش أسامة ، موته ، دفنه) الخلاف الخاص بالإمامة ، التفاتانى ص ١٤١ - ١٤٢ ، الاسبرائينى ص ١٤١ ، الدوانى ج ٢ ص ٢٨٣ ، الملل ج ١ ص ٢٩ - ٣٠ ، الخلاف الثامن في تنصيب ابي بكر عمر بالخلافة ، الملل ج ١ ص ٣١ .

منع التناقض بين النظرية وتفسير الحدث التاريخي (١٢٢) . غاذا كانت الإمامة عقدا واختيارا فان الإمام الاول يكون قد تم تنصيبه بناء على اجماع الأمة ورضا المسلمين به وليس بنفس من الله أو متوقيف من الرسول سبحانه كان نصا جليا أم إشارة يقاس عليها مثل إمامة الصلاة . ويمكن أن تكون أفعاله ضمن شروط الإمام مثل قتال أهل الردة . أن كل الحجج النقلية هي في الحقيقة تركيب للنصوص على غير وجه واستعمال للنص الوعى كذبوة أو توجيه ثم اختيار واقعة تاريخية معينة كتحقيق لهذه النبوة وتحقيق لهذا التوجيه . وذاك خطأ في التفسير إذ لا يجوز إسقاط الحاضر على الماضي وقراءته فيسه . فليست مهمة نص الوحي الاخبار عن المستقبل بل تأسيس نظرية . ولا يتم اختيار واقعة معينة الا بناء على مصلحة أو هوى أو طلبا لرغبة واختيار انساني مما يجعل الواقعة هي المفسرة للنص وليس النص هو المفسر للواقعة (١٢٣) . والحق أن البيعة تجب النص ، فالنصي لا يعين أحدا

(١٢٢) اختلفوا في إمامة أبي بكر كيف كانت الى : ١ — وقف النبي ونص على إمامته ب — دل على إمامته بالصلاة بالناس، ويقول . كما دل الله عليها . قاتل القوم . وثبت عمر إمامته ج — عقد المسلمين له واجماعهم عليه ، مقالات ج ٢ ص ١٢٨ — ١٣٠ ، اختلف الناس في الإمامة بعد الرسول الى : ١ — النبي لم يستخلف أحدا ب — نص الرسول على استخلاف أبي بكر نصا جليا ، اجماع الناس على تسميته خليفة رسول الله ليس بمعنى الصلاة ولكن بمعنى الإمامة . وقد استخلف الرسول آخرين ولم يسموا خليفة رسول الله ، هناك نصوص على استخلاف أبي بكر وأخرى ضده مثل قول عمر « ان استخلف فقد استخلف من هو خير مني وان لا استخلف فلم يستخلف من هو خير مني » ، الفصل ج ٤ ص ١٢٤ — ١٢٦ .

(١٢٣) الكلام في إمامة أبي بكر طريقان لا ثالث لهما : ١ — فساد المذاهب سوى ما نذهب اليه لأن اثبات فساد النص بثبت الاختيار ب — ورود الشرع في بيان أن الإمامة بالاختيار ، الإمامة ص ٢٧٢ — ٢٧٣ ، الدليل على إمامة أبي بكر (على خلاف الشيعة) قول الله « وعد الله الذين آمنوا منكم ... » وهم الموعودون بالاستخلاف والتمكين ، وهو ينطبق اما على علي أو على أبي بكر ، والاول باطل ، (نموذج لتركيب النص على فرد) ب — « قتل للمخلفين من الاعراب » فالداعي

خاصة لو كان نص الوحي وحتى لو كان متفقا مع البيعة . فالإمامة عقد واختيار كأساس نظري في الوحي وفي الواقع . وعلى هذا الاساس ثم اختيار الخليفة الاول باجماع الامة بعد أن توافرت شروط الإمامة فيه (١٢٤) . وان كل الشبهات التي القيت عليه لم تمنع من اجماع الامة

المحظور مخالفته ليس محمدا ولا عليا لانه ما حارب الكفار أيام خلافته ج — استخلفه الرسول في الصلاة أيام مرضه وما عزله حتى ظل كذلك بعد وفاته د — قول الرسول وتنبؤه بأن الخلافة بعده ثلاثون عاما تتحول بعدها الى ملك عضود وكانت خلافة الشيخين ١٣ سنة وعثمان ١٢ سنة وعلى خمس سنوات وقول الرسول « اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر » ه — قول الصحابة « يا خليفة رسول الله » ، المسائل ص ٣٨٤ — ٣٨٥ ، الأدلة القرآنية في اللمع ص ١٣٤ — ١٣٦ ، الإبانة ص ٦٧ — ٦٨ ، الفرق ص ٣٥٠ ، الانصاف ص ٦٤ — ٦٥ ، الغاية ص ٣٨٧ — ٣٩٠ ، الإمامة ص ٣٢١ — ٣٢٧ ، وعقد جماعة من الحشوية إمامة أبي بكر بالنص ، بالاسم أو بالنص والاشارة ، إمامة أبي بكر ، الحصون ص ١٢٨ ، النهاية ص ٤٧٨ — ٤٨٠ ، ص ٤٩٢ — ٤٩٣ ، الشرح ص ٧٦٤ — ٧٦٥ ، ص ٧٥٥ — ٧٥٦ ، ص ٧٦١ — ٧٦٢ ، المحصل ص ١٦٣ — ١٧٢ ، البيجوري ج ٢ ص ١٠٠ — ١٠١ ، الأصول ص ٢٨٢ — ٢٨٤ .

(١٢٤) والدليل أن الإمامة لما عقدت لأبي بكر ابتدر لامضاء أحكام المسلمين ، ولم يثن لانقشار الاخبار الى من نأى من الصحابة في الاقطار ولم ينكر عليه منكر ، ولم يحمله على التريث حامل ، الارشاد ص ٤٢٣ — ٤٢٤ ، اتفقوا في سقيفة بني ساعدة على أبي بكر ، الملل ج ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ ، ثبوت إمامة أبي بكر بالبيعة ، المواقف ص ٣٩٩ ، الاجماع على إمامة أبي بكر فقد اشتهر ذلك في عهده وفي عهد عمر ، الإمامة ص ٢٧٩ — ٢٨٣ ، اجمعت الامة على خلافة أحد الاشخاص الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس وبطلت إمامة علي والعباس ، الاجماع موجود في كتب السمر والتواريخ ، الطوالع ص ٢٣٢ ، مبيعة علي والعباس له ، لا يجوز اجتماع الامة على خطأ ، اللمع ص ١٣٤ ، دليل الاجماع ، الإبانة ص ٦٨ — ٦٩ ، المواقف ص ٤٠٠ — ٤٠١ ، رضى به الجميع ، الارشاد ص ٤٢٨ — ٤٢٩ ، قتاله أهل الردة ، مقالات ج ١ ص ٣٩ — ٤٧ ، لو كانت باطلة لما كان معظما عند الله ، لو كانت باطلة لكانوا شر الامم وهم خيرها ، الأصول ص ٢٨١ — ٢٨٢ ، اللمع ص ١١٥ ، الدليل اجماع المسلمين واختيارهم له يوم السقيفة على العقد امام الجمهور وهم أهل الحل والعقد ولم يتأخر أحد بلا عذر ، التمهيد ص ١٨٧ — ١٩٤

على امامته كما انه يسهل ازالتها . فمنعه ميراث النبي انما يستند الى النبوة ذاتها . فالانبياء لا تورث ولا تورث ، ما يتركونه صدقة . بالخلاف على مبدأ لا يراعى فيه الاشخاص حتى ولو كانوا نفات النبي وان كثيرا من الاخبار حول سوء معاملتهم موضوعة . وان القسوة في محاسبة النفس لدرجة الاحساس بأن هناك شيطانا يعتربها امر يحتاج الحكام اليه . اما طريقة بيعته فقد كانت غلطة عصمت الامة من الشقاق والفتنه . ولا يعنى ذلك انها خطأ بل اكدت الاختيار والبيعة . اما استدراك الافعال ومراجعة النفس في آخر العمر فهو احساس بالمسؤولية وتعلم بالتجربة وليس ضعفا او خطأ . وعهد الى الخليفة الثانى اجتهد منه وليس خروجا على النبوة وتقليدها ، عهد اكدته والناس بالبيعة عن قبول ورضى . وان تأخير جيش لهو اجتهد قائده في حاجة اليه داخليا قبل الحاجة اليه خارجيا . كما ان عدم توليته بعض الاعمال وتولية آخرين انما هو اختيار طبقا للقدرات ولا يدل على اى نقص او شك . ونقص العلم ليس عيبا انما يحتاج الامام الى العلم النافع في تسيير امور الرعية دون ما حاجة الى تفقه وتعمق في الدين يحسنه المتفرغ له . وان ايقاف الحدود لهو من سلطة الالهام كالتموير ، وايقاف حبد على سيف الله المسلول نصرة للامة واشارا للجهاد على الاعمال الفردية . ثم يسم نفسه خليفة بل سماه الناس كذلك . ولم يستنكره نظرا لانه كذلك بالمعنى الحرفي قبل ان يتحول اللفظ الى نظرية شرعية . اما دفنه مع صاحبه فكذلك فعل آخرون ايشارا للصحة وليس عصبانا لامر (١٢٥) . وكانت امة الخليفة الثانى بعهد

(١٢٥) تلقى شبهات عديدة على امامة أبى بكر منها : ١ - ازالة ميراث النبي عن ورثته ٢ - وصاية فاطمة الا يصلى عليها أبو بكر وعمر وأن تدفن سرا ، ضرب عمر فاطمة بسوط وتهديدها بحرق بيتها ٣ - له شيطان يعتربه ويحذر الناس من نفسه ، والمطالبة باقالة نفسه ، اعترافه بأنه يميل ويضل ، وأنه لا يستحق هذا الامر ، وأنه ليس بأفضل القوم ٤ - قال عمر : كانت بيعة أبى بكر غلطة وقى الله شرها ، فمن عاد الى مثلها فاقبلوه ٥ - قال أبو بكر عند موته : ليتنى سألت النبي عن

من الخليفة الاول ثلثة البيعة امام جميع من الشهود . والغلاة وحدهم هم الذين لا يتولون الشيخين (١٢٦) . وقد تم الاتساق على الخليفة الثالث

ثلاث ا - هل للانصار في هذا الامر حق ؟ اى شئ في مسحة البيعة
ب - ليتنى تركت بيت فاطمة ولم اتشفه ج - ليتنى في ظلة بنى مساعدة
ضربت على يد احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير ٦ - في بيعة
لعمرك ترك الناسى بالرسول لانه استخلف ٧ - اخر انشاء جيش اسامة
٨ - لم يوله الرسول الاعمال وولى غيره . ولا ولاه ان يحج بالناس ويقرا
سورة عزله وجعل ذلك لعلى ٩ - نقصان علمه لما روى عنه في الكلاله
١٠ - ترك اقامة الحد على خالد عندما قتل مالك بن نويرة وناسج امرانه
من ليلته ١١ - تسمى بخليفة رسول الله مع انه لم يستخلفه ١٢ - دفنه
ودفن عمر في بيت الرسول وقد منع الرسول منه . الامامة من ٢٢٨ -
٢٥٧ ، من ٢٨٣ - ٢٩٦ . التمهيد من ١٩٠ - ١٩٧ . الموافق من ١٠١ -
٤٠٣ .

(١٢٦) اتفقوا على عمر بعد تعيين ابي بكر . المل ج ١ ص ١٥٧ -
١٥٨ ، نص ابي بكر على امامته . مقالات ج ٢ ص ١٢٩ - ١٣٠ ، اثبات
امامة ابي بكر تثبت امامة الفاروق عمر . عهد اله ابو بكر بهضم من
جيلة الصحابة بعهد تقدمه اليهم وامره بالنظر في امورهم والتشاور :
التمهيد من ١٩٧ - ٢٠١ . الابانة من ٦٩ ، اللع من ١١٤ . الموافق
من ٤٠٠ ، شرح الفقه من ٦٠ ، الانصاف من ٦٥ - ٦٦ . الاصول
من ٢٨٦ ، الارشاد من ٤٢٩ - ٤٣٠ ، التفقازانى من ١٤٢ ، الادفرانى
من ١٤١ ، وهو موقف اهل السنة في بفضل الشيخين ، شرح الفقه
من ٦١ ، الغابة من ٣٩٠ ، الدواني ج ٢ ص ٢٨٣ - ٢٨٤ . الفرق من
٣٥٠ ، الادلة على امامة ابي بكر وعمر ، الارشاد من ٤٢٢ - ٤٢٣ .
وتتولى بعض فرق الامامية ابا بكر وعمر ، مقالات ج ١ ص ١٢٨ ، وهو
موقف الصحابة والزيدية ، المحصل من ١٨٠ ، وكان زيد بفضل على
سائر الصحابة وتتولى ابا بكر وعمر . وقد سموا رافضة عندما سمع
بعضهم يطعن على ابي بكر وعمر فانكر ذلك ففرقوا فقتل لهم رافضتهم :
مقالات ج ١ ص ١٢٩ - ١٣٠ . من ٨٧ ، التنبية من ٢٣ - ٢٤ ،
الانتصار من ١٢٨ ، وثبتت السليمانية الزيدية امامة الشيخين ، الفرق
من ٣٢ - ٣٣ ، اعتقادات من ٥٢ - ٥٣ ، المل ج ٢ ص ٨٩ - ٩٠ ،
المحصل من ١١٨٠ . وهما امامان وان اخطا في التاويل ، الموافق من
٤٢٣ ، اثبتوا امامة الشيخين بالبيعة اجتهادا ، لانهم نارة يصوبون
الاجتهاد وتارة يخطئون . الا انه في حال الخطا يكون ادنى الى الفسق ،
لمعنوا في عثمان وكفروا عانشة وظلحة والزير وسماوية لقتالهم علما ،

بعبد الشورى وعقدت له البيعة بالرغم من بعض الشبهات حول افعاله عن خطأ في الاجتهاد (١٢٧) . وتمت امامة الخليفة الرابع عقدا واختيارا باجماع الامة . ولما حدث الشقاق وانفصبت عرى الاجماع ونصب امام آخر اقل فضلا من الاول بدلا عن أن يتنازل الثانى تحولت البيعة الى نص كرد فعل على سوء اختيار البشر وتحكم الهوى والمصلحة الفردية (١٢٨) . وبعد ذلك تحولت الامامة الى ملك عضود الى حكم وراث

المحصل ص ١٨٠ ، المواقف ص ٤٢٣ ، وكذلك البيعوية ، مقالات ج ١ ص ١٣٧ ، الفرق ص ٣٤ ، وثبتت الخوارج امامة أبى بكر وعمر وتنكر امامة عثمان في وقت الأحداث ، مقالات ج ١ ص ١٨٩ ، يكفرون عليا وعثمان والحكمين واصحاب الجمل وكل من رضى بالتحكيم ، الفرق ص ٧٣ — ٧٤ ، الملل ج ٢ ص ٣٠ ، التنبيه ص ٤٧ — ٥١ .

(١٢٧) الكلام في امامة عثمان وصحة فعل عمر في الشورى . عقدها عبد الرحمن بن عوف له بمحضر من أهل الشورى سوى طلحة . وبإيعه طلحة لما قدم ورضى بإمامته . فضائل عثمان : جهاده ، وانفاقه ، وتجهيز جيش من ماله ، زوج بنت النبى . كان الستة من أفضل الامة ، التمهيد ص ٢٠٢ — ٢٠٨ ، انقاد الجميع لعثمان ، الابانة ص ٦٩ ، الانصاف ص ٦٦ ، الفتازانى ص ٢٤٢ ، الدوانى ج ٢ ص ٢٨٤ ، اتفقوا بعد الشورى على عثمان ، الملل ج ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ ، باتفاق أهل الشورى وانكروا امامة معاوية ، ج ٢ ص ١٢٩ — ١٣٠ ، ومع ذلك هناك شبهات حول عثمان (رده الحكم بنى امية الى المدينة بعد أن طرده النبى وبعد أن رفضه أبو بكر وعمر ، نفى أبى ذر ، تزويجه مروان بن الحكم من ابنته ، وتسليمه خمس الغنائم ، ايوائه عبد الله بن سعد بعد أن أهدر النبى دمه وتوليته مصر وعبد الله بن عامر البصرة) ، الملل ج ١ ص ٣٢ — ٣٣ .

(١٢٨) الكلام في امامة على والرد على المواقف فيها والقادح في صحتها ، التمهيد ص ٢٢٧ — ٢٣٩ ، الذى يدل على امامته اتفاق أهل الحل والعقد ، المحصل ص ١٧٩ ، اختلفوا في امامة على على ثلاثة اقوال : أ — كان اماما في أيام أبى بكر وعمر بنص النبى وان الامة ضلت عندها بايعت غيره . ب — كانت الامامة لعلى في حياة أبى بكر وعمر وانها اخطأ في توليها خطأ لا يبلغ الاثم ج — أبو بكر الامام ثم عمر ثم عثمان ثم على ، وهو رأى أهل السنة والاستقامة ، مقالات ج ٢ ص ١٢٨ — ١٢٩ ، أجمع أهل الحق على صحة امامة على وقت انتصابه

في نسل الامام دون وراثته الروح (١٢٩) . والحقيقة أن تحقق الإمامة في التاريخ وإن اختلف فيها القدماء فإنها لم تعد مشكلة اليوم أو مجالا للاختيار والتحزب . لم تعد الواقعة نفسها بذات دلالة إلا من حيث تحليل المواقف التاريخية في الدراسة العلمية للتاريخ ورؤية أي المواقف كانت أكثر ثورية من الآخر طبقا للالتزام السياسي لروح هذا العصر . ولا يبرأ هذا التخليل من قراءة الحاضر في الماضي ، ورؤية الواقع في التاريخ ومع ذلك فالدخول فيه وكأننا طرف فيه هو هروب من العصر ونقص في الالتزام وابتعاد عن الاختيارات الأساسية فيه . حينئذ يكون الماضي تعويضاً عن الحاضر ، ويكون التاريخ مهرباً (١٢٠) .

==
بعد قتال عثمان وخالفهم طوائف : ١ — الكاملية (الرافضية) لأنه رفض قتال أبي بكر وعمر ب — الخوارج كان على حق إلى وقت خروج الحكيم ثم كفر وكفر معاوية وأتباعها ، وهو موقف الحكمة ، المواقف ص ٢٢٤ ج — الاصم ، لا تنفذ الإمامة إلا بإجماع دون الشورى واختيار بعض الأئمة . طعن في عثمان وعلى وكان يدعو إلى معاوية في الشام ، الأصول ص ٢٨٦ — ٢٨٧ ، الإمام ليس علياً لأنه لم يجتمع عليه وإن معاوية كان أمياً لأنهم اجتمعوا عليه ، مقالات ج ٢ ص ١٢٩ — ١٣٠ ، أعيداه فريقتان : أ — عسكر معاوية طعنوا فيه بأنه ما أقام القصاص وهو أمر اجتهادي ب — لم يرض الخوارج بالتحكيم ، المحصل ص ١٧٩ ، يعتقد من الصحابة من أهل الحل والعقد ، الانصاف ص ٦٦ ، وعند الصالحية والابترية على أفضل الناس بعد الرسول وأولهم بالإمامة ، سلم الأمر لهم راضياً ، الملل ج ٢ ص ٩٢ ، الانتصار ص ٩٩ — ١٠١ ، وعند هشام بن الحكم والجاحظ ضلت أكثر الأمة بتركها علياً ، الانتصار ص ١٣٩ .

(١٢٩) اختلفوا هل يكون بعد علي إمام ؟ وتراوح الاجابة بين الاحتمال والاستحالة (عباد بن سليمان) ، مقالات ج ٢ ص ١٣٢ ، واختلفوا في إمامة يزيد : أ — كان أمياً بالإجماع بالرغم من انكار الحسين عليه أشياء ب — إمامته وتخطئة الحسين في انكاره عليه ج — لم يكن أمياً ، مقالات ج ٢ ص ١٤٥ .

(١٣٠) مبايعة علي واختلاف الناس بين منكر لإمامته وقاعد عنها ومقاتل في سبيلها وهو اختلاف بين الناس إلى اليوم ، وعند الأشعري أن هذا اشكال إلى اليوم أي حتى عصره في أواخر القرن الثالث ، وهذا صحيح لأن العهد كان حديثاً بالإمامة « مع أنه لا ضرورة إلى هذه المسألة »

رابعاً : صفات الامام وشروط الامة .

تبدو أحيانا صياغة المسألة السياسية صياغة فردية وذلك بالتركيز على صفات الامام وكأن النظام السياسي كله بما في ذلك من مؤسسات دستورية ونظم شعبية للرقابة تتحدد بل وتستنبط من صفات الامام الفردية الطبيعية او المكتسبة سواء في التعيين بالنص او في الاختيار بالعقد والبيعة مع اختلاف في درجة التشخيص . ففي التعيين بالنص تكون الصفات اكثر تشخيصا وتاليها مثل الخلود ، والغيبة والرجعة ، والعصمة والثقة ، والعلم والتعليم في حين انه في الاختيار بالعقد والبيعة تكون الصفات اقل تشخيصا واكثر انسانية مثل العلم والورع والشجاعة . الاولى تكليف بما لا بطاق والثانية تبذل في حدود الطاقة الانسانية . بل يستمر هذا النسق المتقابل في علم اصول الدين كله ابتداء من موضوعه الاول وهو الذات حتى موضوعه الاخير وهو الامة . فالتجسيم والتشبيه والتشخيص يظهر في كل موضوع ، يجعل الانسان الها ، والحرية جبرا ، والعقل سمعا ، والمعدل ظلما ، والخير شرا ، والعمل نظرا ، والسياسة فردا . وقد استمر هذا النسق موروثا حتى الآن في وجداننا المعاصر في طبع النظام السياسي كله بشخصية القائد او الزعيم او الرئيس ، بزواجه واهوائه وقدراته وطبعه . اذا حسن النظام فاحسن شخصه واذا ساء فليسبوا . ويظل الصراع بين القمة والقاعدة موروثا (١٣١) ، ويمد أن حسم لصالح القمة في الالهيات وفي الانسانيات ، في العقليات وفي السمعيات .

في امر الدين على وجه اليقين .» شرح الفقه ص ٦٠ ، ثم بويح على بن ابي طالب فاختلف الناس في امره ، فمن بين منكر لامامته ومن بين قاعد عنه ، ومن بين قائل بامامته معتقدا بخلافته وهذا اختلاف بين الناس الى اليوم ، مقالات ج ١ ص ٥٤ — ٥٥ .

(١٣١) طريق العلم بتعيين الامام النص دون الاختيار لان الامام يجب أن يكون على صفات مخصوصة منها العصمة . . . ولا مجال الى الاجتهاد

١ — هل هناك صفات للامام ؟

إذا كان القول بالنص والتعيين يؤدي الى صفات للامام ننحس نحو التاليه ، وصفات فوق الطاقة البشرية تجعل من الامام أكثر من امام فان هذه الصفات في الحقيقة هي تعويض عما لحق بالانسة من ذبح وتقنيل . وكلما زاد القهر والقمع ازدادت الصفات الوهية وازداد الامام عظمة كي يستأنف الكرة ويعود من جديد اقوى مما كان لهزم جحافل الظلم وجند الطاغوت . وهذه الصفات هي الخلود ، والغلبة والرجعة ، والعصمة والتقية ، والعلم والتعليم .

١ — الخلود والرجعة . والقول بالخلود والرجعة هو اخبر رد فعل على موت الامام ظلما وقتله عدوانا . اذ يتحول الفناء المطلق الى خلود مطلق ، وينقلب الموت اللحظي الى حياة ابدية دائمة مثل حال الشهيد . ويتحول رغبة العدو من اعدام للامام المعارض الى اثبات وجوده الى الابد ، فيقلب الظالم على عقبه وبغوت الامام على اعدائه تحقبة اغرائهم . الرغبة في الخلود اذن شيء طبيعي كرد فعل على الظلم ورغبة في النصر ، واستعداد للانتقام ، فالهزيمة ليست نهائية .

وغلبات الظنون في معرفتها ومعرفة مقاديرها ، لا يعلم ذلك الا بالنص من الرسول مستندا الى وحى من الله . من صفات الامامة مجوز ان يستدل عليها بالامارات والاقتوال مثل العلم والفضل . وحسن الاعمال تدل على العفة ، والمهارة في الحرب تدل على السياسة والشجاعة . فكما يستدل بالاعمال على الشهادة والقضاء كذلك يستدل على الصفات التي تشترط في الانمة . وان ظهر بعد ذلك جهل او جور او ضلال او كفر انخلع منها او خلعناه . وما ينقل عن الاموية فهو صحيح الا انه لا ينافي الامامة عندهم وعند من يجوز ذلك : النهاية ص ١٦٥ — ١٦٦ . ليس الاختيار لعقد الامامة جائزا على التشهي والابار بل ولابد ان يكون للمعقود صفات وخصوصيات . الغاية ص ٢٨٢ . قبل لا يشترط هذه الصفات لانها لا توجد فيكون اشتراطها عبثا او تكليفا بما لا يلبساق ومستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فائدها ، الموقف ص ٣٩٨ ، بعد الانمة المستورين ظهور المهدي القائم بأمر الله واولاده نصا بعد نص على امام بعد امام ، الملل ج ٢ ص ١١٥ .

والحاضر ليس كل الزمان ، وخسارة معركة ليست خسارة للحرب .
فلا بد للعدل أن يسود على الظلم ، ولا بد للحق أن يدحض الباطل ،
ولا بد للشرعية أن تعود لتمحق اللاشرعية . خلود الاما ، اذن احدى
مقدمات نظرية الثورة على الحكم الظالم من أجل سيادة العدل ، واخفاق
الحق ، والعودة الى الشرعية . الخلود تعبير عن الرغبة في الثورة ،
واستمرار القتال ، وأمل في المستقبل ، وثقة بالنصر . وتنشأ صور الخلود
ابتداء من جدل الحس والخيال ، والصراع بين الواقع والحلم . فبعد
قتل الاما في الواقع يظل حيا في الخيال (١٣٢) . ولا ضمير أن يقسم

(١٣٢) عند السبئية عليا لم يمت وأنه يرجع الى الدنيا قبل يوم .
القيامة فيملا الارض عدلا كما ملئت جورا ، مقالات ج ١ ص ٨٥ ، وقال ابن
سبأ لو جئتهمونا بدمائهم في صرة لم نصديق موته حتى ينزل من السماء
ويملك الارض بحذاقيرها ، وعودته للانتقام من أعدائه فالقتول براهم لم
يكن عليا بل شيطاننا تصوره الناس في صورة علي ، الفرق ص ٢٣٤ ،
لو أتيتهم بدمائهم في سبعين قارورة لم نصديق بموته ، التنبيه ص ٢٨ ،
الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، ويقول بشار بن برد برجمة علي الى الدنيا يوم
القيامة ، الفرق ص ٥٤ ، وعند المنصورية علي لم يمت ، بل مبعوث قبل
يوم القيامة فيرجع هو وأصحابه أجفون إلى الدنيا بعد الموت قبل
القيامة ويرون قتل الناس بالحق ، التنبيه ص ١٥٩ ، عند الجارودية
(الزيدية الرافضة) محمد بن عبد الله بن الحسن لم يمت وأنه يخرج
ويغلب مثل الحمدية ، الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، الفرق ص ٣١ — ٣٢ ،
وتزعم فرقة أخرى من الجارودية أنه هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة ،
الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، الفرق ص ٣١ — ٣٢ ، واغترقت الرزامية
والابو مسلمية في أمر أبي مسلم . قتل عند الرزامية ، وهو لم يمت عند
الابو مسلمية ، مقالات ج ١ ص ٩٤ ، حتى لم يمت وسيظهر ، الفصل
ج ٥ ص ٢٠ ، ان الذي قتله المنصور شيطان في صورة أبي مسلم ، الفرق
ص ٢٥٧ ، المواقف ص ٤٢١ ، وعند الحربية (الكيسانية الرافضة)
عبد الله بن معاوية حتى بجبال اصفهان لم يمت ولن يموت حتى يقود بنواصي
الخيال الى رجال من بني هاشم . لا يموت حتى يلى أمور الناس وهو
المهدي الذي بشر به النبي ، مقالات ج ١ ص ٩٥ ، وعند النوايسية لم
يمت جعفر بن محمد حتى يظهر أمره ، وهو القائم المهدي ، مقالات ج ١
ص ٩٧ ، وان الذي كان يتبذى للناس صورته ، الفرق ص ٦١ ، الفصل
ج ٥ ص ٢٠ ، ج ٢ ص ١١٢ ، الملل ج ٢ ص ١٠٣ ، قال : لو رأيتهم رأسي

خطأ في الحواس ، فشدة الانفعال وفقد الاتزان من هول قتل الائمة
وذبحهم يفقد الحواس القدرة على الادراك السليم . ويصبح الخيال
بدلاً عن الحس ، والتمنى سائداً فوق الواقع ، ويخلق الموضوع في
الذات بدلاً من أن تدرك الذات الموضوع . وفي هذه الحالة لا يهم من
الامام ، هذا أم ذاك ، ومن من الائمة هو الحي الخالد . فلما كل
فرقة بعد استشهاده هو الحي الخالد . المهم هو الواقعة الحية
، التجربة الانسانية وليس الحدث التاريخي ، الشخص المعين باسمه
ما دامت الظروف النفسية واحدة ، والاشخاص ما هي الا « مقلات »
عليها وحوامل للدلالات . وان الاختلاف في الامام مات أم لم يميت يدل
على الصراع بين الموقنين الحسي والخيالي ، الواقعي والحالم ، عقلية
معتدلة او نفسية متأزمة ، موضوعية ومواجهة او ذاتية وهروب .

قد سعدت عليكم من الجبل فلا تصدقوا ، واني صاحبكم صاحب السيف .
لم يميت وان أوليائه يرونه في بعض الاوقات ، وأنه بعدهم سيرجع إلى
الدنيا فيملا الأرض عدلاً كما ملئت جوراً ، المحصل ص ١٧٧ ، وعند
الجلابية ، الحلاج لم يقتل ، قتل من يشبهه ، الفرق ص ٢٦٣ ،
وقيل مثل ذلك في الخضر والياس وان البعض يلقيهما في الفلوات ،
والخضر في المروج والرياض ، الفصل ج ٥ ص ٢١ ، وعند الاسماعيلية
اسماعيل بن جعفر لم يميت ولا يموت حتى يملك . أخبره أبوه أنه وصيه
والامام من بعده . مات الاب ولم يميت الابن ، مقالات ج ١ ص ٩٨ ، الملل
ج ٢ ص ١٠٦ ، الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، وعند القرامطة محمد بن اسماعيل
لم يميت ، الفرق ص ٦٣ ، كان اسماعيل مجرد واسطة لحيد ، لا يموت
حتى يملك الأرض وهو المهدي الذي تقدمت البشارة به ، سابع
الائمة ، مقالات ج ١ ص ٩٨ ، الفرق ص ٦٤ ، وعند الموسوية موسى
بن جعفر حتى لم يميت وهو المهدي المنتظر ، دخل دار الرشيد ولم يخرج
منها ، الفرق ص ٦٣ ، وعند المطورية لم يميت بل هو غائب ، اعتقادات
ص ٥٤ ، لا يموت حتى يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً ، الفصل ج ٥
ص ٢٠ ، لا يموت الا في الوقت المعلوم ، المحصل ص ١٧٧ ، وعند
الواقفة موسى بن جعفر لم يميت ، ولا يموت حتى يملك الأرض شرقها وغربها
وحتى يملأ الأرض عدلاً وتسطا كما ملئت ظلماً وجوراً ، مقالات ج ١ ص
١٠٠ ، ج ٢ ص ١٠٦ ، البزيفية لا يموتون ، والواحد منهم اذا بلغ النهاية
في دينه رفع الى الملكوت . وزعموا أنهم يرون المرمومين منهم غدوة
وعشية ، الفرق ص ٢٤٨ .

ران اختلاف الفرقة في موت الامام ، مات أم لم يموت ؟ لا يحتاج الى تحقيق تاريخي لواقعة الموت لان الامر لا يتعلق بحادثة تاريخية موضوعية بل بهوقف ذاتي خالص تعبر فيه الجماعة عن رغبتها في الانتصار على الموت ورفض الهزيمة عن طريق التمني وبصياغة الخيال . ان كان قد هزم الامام بالفعل فان ارادة الجماعة لم تنهزم ، وان كان حسه قد صدم فان خياله لم يتوقف ، وبالتالي تتحول الهزيمة في الحاضر الى انتصار في المستقبل . وتكون الصدمة عندها يموت الامام الحي فتفترق جماعته فرقتين ، الاولى تنكر الموت وأن الذي مات شخص آخر ، والثانية تثبت الموت وتنكر الجماعة وتخرج عليها وتنفق من الخيال . لا يهم اذن الاختلاف في نهاية الائمة فذلك ظروف نسبية جزئية تكون مجرد حوامل للظروف النفسية . وامام واقعة الموت تنهوى كل دعاوى الخلود . وامام أهواء البشر ينقشع الغمام وتظهر الحيل وتتكشف الاحتمالات وتنفق الجماعة . وتظل الجماعة متأرجحة بين الواقع والخيال ، لا تقوى على مواجهة الواقع ولا تستطيع الفكك من الخيال ، وتشتد الحيرة ، ويقع التشرذم ، وتنشعب صفوف المعارضين (١٣٣) .

ويتضخم الامام الحي الراجع ويضم مظاهر الطبيعة ويتشخص فيها . فيصبح الامام الحي هو السماء وبرقها ورغدها وخركتها ،

(١٣٣) عند المختارية اتباع المختار بن ابي عبيد الثقفي الامام محمد بن الحنفية والمختار نائب محمد دعا الخلق الى الضلالة واراد محمد ان يمنعه فصعد المختار الى المنبر وقال : يا قوم ! قد ذكر ان امامكم قد قصد نحوكم ومن امارات الامام أن لا يؤثر فيه السيف فاذا اتى فجربوا هذا ، فهرب محمد ، اعتقادات ص ٦٢ ، واعتبر أصحاب المغيرة بكر الأعور الهجرى القتات حيا لا يموت ، وهو الذي ادعى الائمة بعد جابر الجعفي الذي ادعى الائمة بعد المغيرة . وانتهى باكل أموال الجماعة فلعنوه ، مقالات ج ١ ص ٧٣ ، الفرق ص ٢٤٢ ، وكان عبد الله بن معاوية ، وهو عند أصحابه المهدي الذي بشر به النبي ردى الدين معطلا مستصحباً الدهرية ، الفصل ج ٥ ص ٢٠ — ٢١ ، وقالت الجهرية بتكذيب الذين قالوا منهم أنهم لا يموتون وقالوا : انما نموت ولكن لا يزال خلق منا في الارض ائمة انبياء ، الفرق ص ٢٤٩ ، وهو ما حدث أيضا بعد موت عبد الله بن الحسن ، الفرق ص ٥٧ — ٥٩ .

بجبالها وانهارها ووديانها ، بسهولة وسواحلها ، بأشجارها ونباتاتها ،
وبحيواناتها المتوحشة . فالسماء رمز للعلو وتعويض عن سفلى الارض ،
وتمسك بالاعلى فى حالة ضياع الأدنى والاستئصال منها . فالامام فى
السحاب ، رمزا للصفاء والبياض والطهارة والنصاعة والشفافية
والخلفة والوفرة والخير فى المطر . الرعد صوته ، والبرق سوطه .
الامام حى فى منطقة نائية فى جبال رضوى ، فالجبل رمز للصمود
والفخامة ، والضخامة والعظمة ، وهى جبال « رضوى » تشخيصا
لرضا عن الامام . اسد عن يمينه ونمر عن شماله يحفظانه ، يأتيناه
رزقه غدوة وعشية الى وقت خروجه . وهى الصورة الشعبية
لوجوده حول كل فارس ممثل للايمان تحفظه الاسود والنمر ويركب
الخيلى مقاتلا الثنين والوحوش الكاسرة التى تدل على رغبة جامحة
فى الانتصار وعلى وجود شعور بالبؤس أو احساس بالشقاء ، وعلى
ضرورة الانتصار حتى ولو كان بالتمنى يصنعه الخيال ، ويبتلى الحق
الضائع والإهل فيه عن طريق خلق صور فنية له قد تكون لحيوانات
واقعية مثل الاسد والنمر أو خيالية مثل الثنين يشرب من عينين ، عين
من الماء ، وأخرى من العسل ، صور من الجنة ومن الصحراء . ان
الانسان بامام حى مشخص فى الطبيعة على هذا النحو تعويض نفسى
عن تقطيع الائمة الذين خرجوا على الحكم الاموى ، وتخيله بعيدا فى
الصحراء عن وحوش المدينة ، تحرسه وحوش حقيقية أكثر امانا من
وحوش بنى امية ، يعيش مع نفسه ، رمزا للصفاء الخالص بعيدا عن
شرور الدنيا وآثامها . الامام المنعزل رمز للطهارة الضائعة التى آثرت
العيش فى الصحراء بعد أن استحالت لها العيش فى المدينة . وقد
تكون هذه العزلة عقابا للامام على رضاه عن من ظلموه وظلموا الائمة
من الحكما وبيعته لبعضهم ورفضه الاستمرار فى المعارضة والثورة
المستمرة . تكون العزلة حينئذ عن البشر وعن الناس وكأنه سجين
الصحراء . وكيف تكون العقوبة الخلود ؟ وكيف يرتكب الامام الذنوب
وهو معصوم ؟ ان الخيال الشعبى لا يعرف التناقض ولكنه يصوغ
وقائع ~~تجرب حية~~ فى الشعور ويصورها بالخيال دون أن

يوجد لها نسقا عقليا مطابقا . كل موقف له بنيته النفسية الخاصة كحالة فردية (١٣٤) . ولا يخص ذلك الائمة وحدهم بل الصوفية كذلك بما دامت الظروف النفسية والاجتماعية والسياسية هي التي تخلق العقائد . بل ولا يقتصر ذلك على الشيعة والصوفية وحدهم بل يمتد الى كل من يخضع للظروف نفسها مثل بعض ائمة الخوارج الذين لا يستأنفون القتال فيتحولون الى شيعة (١٣٥) . تنشأ هذه العقيدة من تضخم الذاتية خارج الموضوعية والقضاء على استغلال الطبيعة ثم تشخيصها أو السيطرة عليها بالخيال وتصورها بالافتراض والتمنى . كما تخضع الملائكة للامام تعويضا عن رفضه خضوع البشر له ، وتحبيه

(١٣٤) عند السبئية على لم يمت بل في السحاب . اذا مرت سحابة بيضاء صافية صافية منيرة مبرقة رعدة قاموا اليها يبتهلون ويتضرعون ويقولون قد مر بنا على في السحاب . والسحاب عمامة كما قال الرسول . فقد قيل على في السحاب ، التنبيه ص ١٨ — ٢٠ — لم يمت على وانه في السموات ، الرعد صوته ، والبرق سوطه . ينزل الى الارض بعد حين فيقتل أعداءه . فاذا سمعوا صوت الرعد يقولون : السلام عليك يا أمير المؤمنين ، المحصل ص ١٧٧ ، المواقف ص ٤١٩ ، وعند السبئية أيضا محمد بن على حى في جبال رضوى لم يمت ، يحرسه على باب الغار الذى هو فيه تين وأسد ، التنبيه ص ١٩ ، وعند الكريية (الكيسانية الرافضة) أصحاب أبى بكر العزيز ، محمد بن الحنفية حى بجبال رضوى عنده عين من الماء وعين من العسل يأخذ منها رزقه ، أسد عن يمينه ، ونمر عن شماله يحفظانه من أعدائه يأتيه رزقه غدوة وعشية الى وقت خروجه ، وهو المهدي المنتظر . وقد صبر على هذه الحال التي غيب فيها الخلق لان الله فيه تدبير لا يعلمه الا غيره ، الفرق ص ٢٣ ، ص ٣٨ — ٤١ ، مقالات ج ١ ص ٩٠ ، الملل ج ٢ ص ٧٤ ، وكان السيد حمير الشامر على هذا الرأي ، اعتقادات ص ٦٢ ، الفصل ج ٤ ص ١٢ ، النهر عنده عينان نضاحتان يجريان بهاء وعسل ، عوقب بالحبس لخروجه الى عبد الملك بن مروان وبيعته له ، مقالات ج ١ ص ٩٢ ، الفرق ص ٢٣ ، وهو حى الى ان يؤذن له بالخروج . هناك خلاف في سبب حبسه : ١ — سر لا يعلمه الا الله ب — عقابا لخروجه بعد قتل الحسين الى يزيد طالبا الامان ج — عصى الله لعدم مقاتلته ابن الزبير د — ذنوب أخرى ، الفرق ص ٥٢ — ٥٣ .

(١٣٥) انهزم رئيس الخلفية (الخوارج) مسدد بن عبيد بن هزيمته واديا غرق فيه وشك أتباعه في موته وهم ينتظرونه اليوم (هزيمة حمزة الخارجي) ، الفرق ص ٩٩ .

وتبایعه تعویضا عن انكار البشر لبيعته ورفضهم لها . بعينه بشر .
كل منهم يحمل اسما اعظما . له مؤمنون ، سبعة عشر رجلا يامان
صادق تعویضا عن الآلاف بلا ايمان مرتشين . النصر للقلة المؤمنة على
الكثرة الباغية . الارض لهم في المستقبل ان لم تكن لهم في الحاضر . ويبلغ
الامام درجة القرب من الله بحيث يتعاملان معا حسيا وجسديا ،
يمسح الله بيده على راسه تحببا اليه . كما يبلغ درجة النبوة
اذ يطلب الله من الامام التبليغ عنه في دار التبليغ . والنطق بالشرائع
اي الرسل سبعة ، يعين كل منهم سبعة ائمة يتممون الشريعة .
ويوجد في كل عصر سبعة يقتدى بهم ، امام يؤدي عن الله وحجة بلغ
عنه ، وذو مص يمص العلم ، واكبر يرفع درجات المؤمنين ، وماذون
ياذن المهود على الطالبين ، ومكلب يحتج الى الداعي ، ومؤمن يتبعه .
ومظاهر الطبيعة ايضا سبعة : السموات والارض وايام الاسبوع
والكواكب السيارة . الخ . وقد تحتاج الامة الى الائمة ، وتلي
الامام القائم . الامام يعرف الحقائق العلوية والسفلية والقائم يعرف
الكليات في الجزئيات (١٣٦) .

(١٣٦) عند المنصورية صارت الامة ل محمد بن علي بن الحسن .
عرج الى السماء ومسح الله راسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني
وهو الكسف ، المواقف ص ٤٣٠ ، والنطق بالشرائع اي الرسل سبعة :
آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي . ويعين كل منهم
سبعة ائمة يتممون شريعته . ولا بد في كل عصر من سبعة يقتضى بهم ،
امام يؤدي عن الله ، وحجة يؤدي عنه ، وذو مص يمص العلم ، واكبر
يرفع درجات المؤمنين ، وماذون يأخذ المهود على الطالبين ، ومكلب يحتج
ويرغب الى الداعي ككلب الصائد ، ومؤمن يتبعه . السموات والارض وايام
الاسبوع والكواكب السيارة كلها سبعة ، المواقف ص ٤٢١ — ٤٢٢ ،
وادعى احمد بن كيال الامة ، وانه القائم . كل من قدر الاتفاق على
الانفس وامكنه ان يبين مناهج العالمين اي عالم الاتفاق وهو العالم العلوي
وعالم الانفس وهو العالم السفلي كان الامام . وان من قرر الكل في
ذاته وامكنه ان يبين كل كلى في شخصه العيني الجزئي كان هو القائم .
ولم يوجد في الزمان احد لذلك الا هو ، الملل ج ٢ ص ١٢٧ — ١٢٨ ،
=

والرجعة تدل على رغبة في العودة الى النضال والانتقام والنصر
وان الهزيمة ليست فاصلة ولا حاسمة ولا نهائية . وما دام حيا لا
يموت فهو ازلى من البداية ابدى في النهاية . مخلود الامام يؤدى الى
الرجعة . الامام حى قائم خارج ارض الظلم والنفاق فى ارض الطهارة
والصفاء يعود حتى يعود الحق معه ويملا الارض عدلا كما ملئت جورا
ويكون القتل الثانى بالحق لا بالظلم . ولا يؤثر فيه السيف كرد فعل
على تقتيل الائمة بالسيوف قبل الخلود والرجعة . ولا يتمتع الامام
وحده بالخلود والرجعة بل ايضا كل من يتصل به من اهله وانصاره
بل والعالم كله من اجله فالخلود يسرى بالاتصال ، وينتشر بالتبعية ،
ويعم بالتضامن . كل من اتصل بالخالد فهو خالد مثله ، وكان الامام
يشع خلوده على الآخرين ، وتسرى عدوى خلوده فى جماعته . ليس
الخلود اذن صفة ثابتة بل صفة مشعة . وان القدرة المطلقة للامام
بعد موته رد فعل على عجزه المطلق فى حياته ، وتعويض نفسى عن
الاحساس بهرارة الفشل . لا بد للحياة من ان تنقصر على الموت ،
والامل على اليأس ، والروح على البدن . وقد يتجاوز الخلود الامام أو
الموت الى الدنيا كلها . وهو احساس ينتج عن تعويض نفسى بعد
فقد الائمة وتابعيهم لكل شىء فى الدنيا . ينقلب الضد الى الضد ،
ويتحول العدم الى وجود ، وعندما يضيع الابن يخلد بالصورة . يعود
الاصحاب مع الامام وتعود الدنيا كلها اليهم ، لهم المصير نفسه والمستقبل

وعند المغيرة (الرافضة) المهدي هو محمد بن عبد الله بن الحسن ،
حى مقيم بجنال رضوى ناحية الحجاز من ناحية نجد الى اوان خروجه ،
مقاتلات ج ١ ص ٩٦ ، بايعه جبريل وميكائيل بين الركن والمقام ، يحيى
له سبعة عشر رجلا ، يعطى كل رجل منهم حرفا من الاسم الاعظم فيهزمون
الجيوش ويملكون الارض . فلما خرج وقتل ادعى البعض ان الخارج ام
يكن محمدا بل شيطان تمثّل فى صورته وان محمدا سيخرج ويملك ، مقالات
ج ١ ص ٧٣ ، ص ٩٦ ، الفرق ص ٥٧ — ٥٩ ، ص ٢٤١ — ٢٤٢ ، الملل
ج ٢ ص ١٢٠ — ١٢٢ .

نفسه (١٣٧)

وقد تمت قراءة حوادث التاريخ في النصوص حتى أصبحت النصوص تنبؤات بالحوادث أو توجيهات للوقائع . وان استحالة تأويل النصوص بحيث تتطابق مع حوادث التاريخ أصبحت محرقة مبدلة أو منسوخة ، ورفوعة لا يمكن الحكم فيها الا الامام المعصوم . وقد يوحى ذلك بأن صفات الامام الاسطوري نابعة من النصوص وهى فى الحقيقة تعبير عن الاوضاع النفسية والاجتماعية والسياسية لمجتمع الاضطهاد فى واجهة مجتمع التهر والغلبة (١٣٨) . فالتجارب الحية داخلية محمية . ثم تم نسج كثير من صور الخلود والرجعة طبقا لنماذج فى البهنيات الدينية المجاورة بعد أن تم التعرف عليها . وقد كان كثير من المنظرين على علم بها أو ينتسبون اليها قبل الانتساب الى الحضارة الجديدة الناشئة . فقد ظهر من قبل خداع الحواس فى رؤية الواقع كما هو . و الحال فى رؤية المسيح عيسى بن مريم ، ولم يمت الامام حقا بل شبيه لجماعته أنه كذلك أو أن شخصا آخر قد مات بدلا عنه ، وقد يكون

(١٣٧) عند السبئية المهدي المنتظر هو على دون غيره . الفرق ص ٢٣٤ ، مات على ولكن يبعث يوم القيامة ومعه أهل القبور حتى يقاتل الدجال ويقيم العدل والقسط فى العباد والبلاد ، التنبيه ص ١٨ — ١٩ ، سينزل على الارض فيملأ الارض عدلا كما ملئت جورا . وهى أول فرقة قالت بالتوقف والغيبة والرجعة والتناسخ ، الملل ج ٢ ص ١١٧ ، وعند السبئية محمد بن على هو صاحب الزمن يخرج ويقتل الدجال ويهدى الناس من الضلالة ويصلح الارض بعد فسادها ، التنبيه ص ١٩ ، وزعم المغيرة أن الارض تنشق عن الموتى فيرجعون الى الدنيا ، وقالوا ج ١ ص ٨٣ ، ويقول معظم أئمة الشيعة بالرجعة ، الانتصار ص ١٠٣ — ١٠٤ ، وعند الشيعة الرجعة لا تنقص توحيدا ولا عدلا ولا تستحيل فى القدرة ولا يفسد فعلها فى الحكمة ولا تبطل عقلا ولا تبطل الا بالسمع ، الايمان بالرجعة الى الدنيا قبل القيامة ، الانتصار ص ١٢٠ — ١٢١ ، ص ١٥٦ .

(١٣٨) ذلك عند الشيعة تعبيرا عن جبرتهم بين خلود الأئمة وموتهم لان الكتاب والسنة وقع فيها تحريف وتبديل ولا تعرف منهما شريعة ولا بد من المعصوم . وهم فى التيه الآن ، الاصول ص ٣٧٣ — ٣٧٤ .

الشيطان قد تمثله . صعد الامام الى السماء كما صعد عيسى ودانيال وعزرا مما يدل على اهمية تاريخ الاديان في الوعي الجماعى كانهماط مثالبه ينسج الخيال عليها . وقد كان أوائل المنظرين من اليهود ، وعقائد الخلود والرجعة موجودة في الكتب المقدسة السابقة . وان اتحاد الامام بظواهر الطبيعة وتشخيص صفاته فيها معروف أيضا في الانجيل . وقد حدث ذلك للمسيح ساعة الصلب عندها اكفهر الجو ، وأمطرت السماء ، واشتد الرعد ، وسطع البرق ، ووقع الزلزال ، واهتزت الارض ، وهبت الريح ، وطارت العواصف تعبيرا عن بشاعة الجرم . وقد ظهر المسيح في رؤيا يوحنا راكبا حصانا ابيض وهو يقاتل التنين وينتصر عليه . كما صارع ايوب الشيطان تعبيرا عن الصراع بين الخير والشر وأهلا في النص . وكما ينزل المسيح في آخر الزمان ليقتل المسيح الدجال رمز الشر في كل دين ويخلص الناس من شره كذلك يفعل الامام . فالامام هو المخلص . وقد ظهرت هذه العقيدة في كل دين ، وقامت بدور هائل ان لم يكن الدور الرئيسى في قيام الحركات الدينية السياسية وقلب أنظمة الحكم واقامة أنظمة جديدة . ففي اليهودية القديمة ظهرت عقيدة المخلص « المשיانية » الذى سيخلص بنى اسرائيل من الاسر البابلي . كما ظهرت في المسيحية الاولى التى اُعتبرت المسيح هو المخلص . وفي معظم البيانات التاريخية قامت عقيدة المخلص بأدوار تحررية في تحرير الجماعات من الاضطهاد الداخلى والسيطرة الاجنبية . لا تظهر العقيدة في فترات الانتصار ، ولا تظهر الا اوقات الهزيمة وفي جماعات الاضطهاد (١٣٩) . ولا يمنع ذلك من وجود مقاصد لدى المنظرين الأوائل الذين كانوا ينتسبون الى هذه البيئات الدينية والحضارية المجاورة لجعلهم يروجون لعقائد جديدة دخيلة لتحقيق نوع من الضياع النظرى . فاذا كان هناك عجز في مواجهة الدين الجديد على مستوى الفتوح في

(١٣٩)فصار هؤلاء في سبيل اليهود القائلين بأن ملكصدق بن عامر بن أرمنخشد بن سالم بن نوح والعبد الذى وجهه ابراهيم ليخطب ربقة بنت نبؤال بن ناضور بن تارح على اسحق ابنه الياس فنخاس بن العازار بن فاره احياء الى اليوم ، الفصل ج ٥ ص ٢١ .

الارض فيمكن الطعن فيه من الخلف ، في العقائد النظرية ، سبب قوته ، في وقت لم تختف فيه الشعوبية بعد وهى تصور الحكم الجديد للعرب والقديم للفرس دون ما مفالة في التفسير التامرى لحوادث التاريخ (١٤٠) .

ب — الغيبة والانتظار . فاذا كان الامام خالدا وراجعا لانه لم يمت ، ابدبا ازليا ومع ذلك فانه غائب يجب انتظاره . ومكان الغيبة في الدنيا ، في الجبال او الفيافي والقفار الى ان يحين وقت خروجه

(١٤٠) مالت الباطنية الى دين المجوس ، وظهرت مودة المجوس لهم ، يظنون ان الملك اليهم لرواية المجوس عن زرادشت لكشتاسف « يزول الملك عن الفرس الى الروم واليونانية ثم يعود الى الفرس ثم يزول عن الفرس الى العرب ثم يعود الى الفرس » . وساعده جاماسب المنجم . فالملك يعود الى العجم لتسام الف وخمسمائة سنة من وقت ظهور زرادشت الفرق ص ٢٨ ، ويتعصب ابو عبد الله المنجم من الباطنيين للمجوس ، وصنف كتابا ذكر فيه ان القرن الثامن عشر مولد محمد يوافق الالف العاشر وهى نوبة المشتري والقوس . عند ذلك يخرج انسان يعيد الدولة المجوسية ويستولى على الارض كلها . يملك مدة سبع قرانات . وقد تحقق حكم زرادشت وجاماسب في زوال ملك العجم الى الروم واليونانية ايام الاسكندر ثم عاد اليهم بعد ثلاثمائة سنة . ثم زوال الى العرب . وسيعود لتسام المدة التى ذكرها جاماسب ايام المكثفى والمقتدر . فلم يرجع ملكهم . وكانت القرامطة تدعى ظهور المنتظر في القرن السابع في الثلث الثانية ، الفرق ص ٢٨٦ — ٢٨٧ ، وعند الباطنية الامامة في المستورين ثم في الظاهرين ، الملل ج ٢ ص ١٠٧ ، والاصل في اكثر خروج هذه الطوائف من ديانة الاسلام ان الفرس كانوا من سنة الملك وعلى اليد على جميع الامم وجلاله الخطير في انفسهم حتى انهم كانوا يسمون انفسهم الامراء والابناء وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم . وامتحنوا بزوال الدولة منهم على ايدى العرب ، وكانت العرب اقل الامم عند الفرس خطرا . تعاضهم الامر ، وتضاعفت لديهم المصيبة ، وراموا كيد الاسلام بالمحاربة في اوقات شتى . ففى كل ذلك يظهر الله الحق ، وكان من قائمهم سستقادة واستاسيس والمقتنع وبانك وغيرهم وعمار الملقب بخداش وابو مسلم الراج راوا ان كيده على الحيلة انجع فظهر قوم منهم الاسلام ، واستمالوا اهل التشيع باظهار محبة آل البيت واستشناع ظلم على ثم سلخوا بهم مسالك حتى اخرجوهم من الاسلام وادخلوهم الى القول بان رجلا ينتظر يدعى المهدي عذبه حقيقة الدين لانه لا يجوز اخذ الدين من الكفار اى صحابة الرسول ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ — ١٠٩ .

قادما من الصحراء الى الخضر . وتظل الجماعة في التيه لحين ظهور الامام وحضور ملكه . ولما كانت الارض لا تخلو من امام ، فهناك القائم نائبه . وقد تكون الغيبة غيبتين ، الغيبة الاولى يتلوها ظهور كبشاة اولى وثقة في النصر ثم تأتى الغيبة الثانية (١٤١) للاختلاف التأخير . حول الغائب ، هذا أو ذاك ، لان الامر كله تجربة شعورية لا تدل على وقائع ، نشأت في بيئة نفسية واجتماعية معينة . ولما لم يظهر الامام ، ولم يرجع المهدي المنتظر ، ولم تنتصر الجماعة كان مصرها جميعا بلا استثناء القتل والهزيمة . ومع ذلك تخلق عقيدة المهديّة اشخاصها . وما الفائدة امام غائب يعيش في بطون الجبال والكهوف او في الصحراء ينتظر القوم رجوعه ؟ وما الفائدة من امام حتى لا يفعل ولا يؤثر ولا يتصل بالبشر ؟ كيف يقودهم ويخلصهم ويعلمهم ويؤمهم ؟ والغيبة غير محددة . قد تطول وقد تقصر . وقد تستمر بالقرون ولا

(١٤١) تقول معظم فرق الشيعة بالغيبة والانتظار . تنظر المحمدية محمد بن عبد الله بن الحسن ، الفرق ص ٣١ — ٣٢ ، ص ٥٧ — ٥٩ ، ص ٢٤١ — ٢٤٢ ، وعند أخرى الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن الحسين ، وهو حتى في جبل حاجر ، المواقف ص ٤١٩ ، وعند ثالثة (الكيسانية) على بن الحسن لم يعقب وهلك وتنتظر رجعة محمد بن الحنفية ليملك . فهم اليوم في التيه لا امام لهم ، مقالات ج ١ ص ٩٢ ، وعند الباقرية محمد بن الباقر لم يموت ولكنه غائب ، اعتقادات ص ٥٣ ، المحصل ص ٧٧ ، وعند النوايسية (الرافضة) اصحاب ناووس جعفر بن محمد هو المهدي ، مقالات ج ١ ص ٩٦ — ٩٧ ، لم يموت حتى يظهر امره ، وهو القائم وأن الذي كان يتبدى للناس صورته ، الفرق ص ٦١ ، الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، ج ٤ ص ١١٢ ، الملل ج ٢ ص ١٠٣ ، غاب ولم يموت ، وأن اوليائه يروونه بعض الاوقات وأنه بعدهم يرجع الى الدنيا ، المحصل ص ١٧٧ ، وعند القطعية الامام محمد بن الحسن بن علي الامام الاثنى عشر الغائب المنتظر الذي سيملا الارض عدلا بعد ان ملئت جورا وظلما ، مقالات ج ١ ص ٨٩ ، اما اصحاب الانتظار فالامام لديهم محمد بن الحسن العسكري ، غائب سيحضر ، اعتقادات ص ٥٥ — ٥٦ ، المحصل ص ١٨١ ، الحسن لم يموت وهو القائم ، ولا يجوز أن يموت ولا ولد له ظاهرا لان الارض لا تخلو من امام . وقد يثبت أن القائم له غيبتان ، وهذه احدى الغيبتين . وسيظهر ويعرف ثم يغيب غيبة أخرى . على المتقى هو المنتظر . مات ثم سيجيء . الارض لا تخلو من حجة وهو الخلف الغائب ، الملل ج ٢ ص ١٠٦ — ١١٤ .

يظهر الامام المنتظر . يتغير الكون ، وتتغير ظروف الجماعة ويظل الامام القائد لا يتغير . هل يعلم الامام الظروف الجديدة ؟ هل يظهر اثنا هذه المدة من يأخذ حقهم ، مثل نائبه ؟ وعقيدة انتظار المخلص معروفة في جميع الاديان ، تنشأ من الاحساس بالاضطهاد كما حدث لدى الشيعة ومن العجز عن استرداد الحق الضائع . يمكن قراءتها في النصوص الدينية حتى يحدث التطابق بين التجربة الحية وحجة السلطة (١٤٢) .

ولكن النموذج الذهني موجود في الديانات السابقة التي تم التعرف اليها من البيئات الدينية المجاورة . فظهرت عقيدة المخلص في اليهودية ابان الاسر البابلي مما ساعد على خلاص اليهود ورجوعهم الى ارض المعاد كما ظهرت في العصر الروماني وادت الى ظهور المسيح . وبعد موته ظلت الجماعة المسيحية الاولى في انتظار عودته على قمم التلال وعلى اسطح المنازل ، وهذا معروف في التاريخ النفسى للجماعة الاولى باسم واقعة الانتظار Parousia . وفي معظم الديانات التاريخية لعقيدة المخلص دور تحررى في الجماعات المضطهدة (١٤٣) . وتظل عقيدة المهدي اكبر صورة منية للامل في الحق بعد ضياعه وفي الايمان بامكانية استرداده تعويضاً في المستقبل عن هزيمة الماضي . اما غرق المعارضة الاخرى العلنية سواء في الخارج أم في الداخل فانها تحقق الخلاص

(١٤٢) تحاول الشيعة اثبات العقيدة بالقرآن والحديث والاجماع مثل « ربنا امثنا اثنتين وأحيانا اثنتين » مع أن ذلك يعنى خلق آدم ثم احيائه ثم اماتته ثم احيائه يوم القيامة . ومثل « أو الذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها » وهذا ليس رجعة بل قدرة الله . ومثل الاجماع على احياء عيسى الموتى ، وهذه أيضاً تشير الى قدرة الله . وهناك أخبار أخرى ينكرها الامويون لانها موجهة ضد نظامهم السياسى . وتنفك الخوارج والمرجئة والمعتزلة والحشوية والزيدية والجارودية هذه الاخبار وعقيدة المهدي ، الانتصار ص ١٣١ — ١٣٠ ، وقد رفض الخياط القول بالرجعة واعتبر النظام أحد القائلين بها ، الانتصار ص ١٣٢ — ١٣٣ .

(١٤٣) في الدين اليونانى تنتظر بنولوب عودة اوليس . وفي الديانات الامريكية والاسيوية حالياً وفي أمريكا اللاتينية تظهر العقيدة وراء كثير من حركات التحرر المعاصرة . ويقال ذلك على كل زعيم بها في ذلك هتتر بعد هزيمة النازية .

بالفعل بوسائل أخرى مثل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر او بالثورة على الامام . والحقيقة انه بالرغم من بعض الجوانب الايجابية في عقيدة المخلص اذ انها تعطى املا مستقبليا في الانتصار ، وثقة فائقة بالنصر ، فالحق لابد وان يظهر في النهاية مهما طال الانتظار ، وان العدل لابد وان يسود حتى ولو ملئت الدنيا ظلما وعدوانا ، كما انها تعطى طاقة قصوى على التحرر وعلى ملء الفراغ الذي تتركه غياب الايديولوجية ، وكثيرا ما أدت العقيدة الى ثورة بالفعل ضد المقتصب بطرف النظر عن وقوع ظلم آخر في مرحلة ما بعد التحرر ، بالرغم من ذلك ، للعقيدة جوانب سلبية أخرى . فهي تعبر في نهاية الامر عن العجز عن التحرر في الحاضر ، وتخلق عالما من الوهم على امل خادع في المستقبل . تحول الوقائع الى عقائد ، وتحيل الموضوعية الصلبة الى ذاتية فارغة ، وتكشف عن عدم امكانية الصمود وتقبل الصدمة وتحليل الواقع عقلا ، والرغبة في انتصار سريع حتى ولو بالتبني . كما ان انتظار الخلاص ليس القيام به بالفعل . والعيش في المستقبل تجاوزا لماسى الحاضر تماما مثل العيش في الماضي زمن الانتصار اياهم العصر الذهبي . فالهروب الى الامام تعليقا للخلاص في المستقبل مثل الهروب الى الورا تنعما بالنصر في الماضي وتأبلا فيه . والانتظار في النهاية موقف سلبي يخالف الانتظار الذي يصاحب الاعداد لمعركة قادمة . كما تؤدي عقيدة المخلص الى عبادة الفرد . فالمخلص هو فرد وليس تنظيما جماعيا . هو القائد الملهم والمخلص بلا منازع . هو البطل والرئيس والقديس والمعلم مما يتطلب من الناس التسليم المطلق له والثقة العمياء فيه . لذلك تؤدي عقيدة المخلص الى تاليه الفرد وليس فقط تقبل زعامته او تعبيره عن مطلب الجماهير . ونظرا لسلبية الجماهير وطاعتها العمياء للمخلص وعدم ممارسة الرقابة عليه ينتهي الامر الى أن يقود الخلاص الى استغلال الجماهير باسم الدين او الانقلاب عليه بمخلص آخر قد يكون ثورة مستمرة أو ثورة مضادة . وغالبا ما تكون في البداية دعوة سرية لا علنية وفي جماعة تقوم بنيتها النسبة على سيكولوجية الاضطهاد ، ويتسم فكرها بطابع الجماعة السرية المغلقة والسلوك المزدوج والتفسير الباطني للعالم . ويتم تصور قوى وهمة وشخصية تساعد المخلص حتى ولو كانت هذه القوى المشخصة المذكورة

في النصوص الدينية كصور فنية وتعبير عن القوى النفسانية والمعنوية التي يعتد عليها أصحاب الحق المهضوم في مواجهة القوى المادية لانحصار الظلم والجروت .

ج - العصمة والفقية : قد يبدو بعض التناقض في هذه المفاهيم المزدوجة مثل الخلود والرجعة ، الغيبة والانتظار ، العصمة والفقية ، فكما ان الخالد لا يرجع لانه باق الى الابد فكذلك الغائب لا ينتظر لانه لا يعود ، والمعصوم لا يخشى شيئا وبالتالي لا يمارس التقية ، ومع ذلك ما دام الامام مسوق البشر ، اسطوريا ، تكون العصمة من صفاته بصرف النظر عن تطبيقها في هذا الامام او ذاك . فالعصمة رد فعل نفسي على الفتنة وتخبط الآراء . ولما كان اسسوها لم يتحقق اسبح هو الحق الضائع ولزمت العصمة كبلاد آخر . وبسبب تحقيقها التاريخي في ائمة بعينهم ، فاذا كان هناك اعتراف بامامة الشيخين او الخلفاء الاربعة فانهم غير معصومين . واذا كانت العصمة لاحد الائمة فانه قد اخطأ ببيعته للامام الظالم . واذا كان الامام الرابع معصوما فمن الخطأ القول بكفره لانه لم يقاتل الشيخين على حقه الذي تركه . وهل قال احد من الخلفاء الاربعة انه معصوم ؟ وهل تمتد العصمة اليهم من الائمة ؟ واذا امتدت فلماذا تنوقف عليهم ولا تمتد الى التابعين وتابعي التابعين الى ما لا نهاية ؟ واذا كان الامام معاقدا لبعثه للامام الظالم ، محبوسا في جبال « رضوى » فكيف يكون معصوما وهو على هذه الحال يلقي هذا الحسير ؟ واذا كان الائمة اثني عشر فكيف يكون المعصومون اربعة عشر ؟ هناك اذن معصومون غير ائمة وبالتالي لا تكون العصمة احد اوصاف الامام . واذا كانت العصمة وصفا له فكيف لا تكون وصفا ثابتا ، بل توجد وتمعدم ، تأتي وتختفي بعد مدة معينة ؟ بهذا المعنى تكون العصمة مرتبطة بالافعال وليس بالاشخاص . واذا كانت العصمة ممتدة الى الخلفاء والاعوان فهم ليست خاصة فريدة للامام ولا يمكن استغناء الامام عنها او كان الخليفة

او الوالى المعصوم اماما مثل الامام المعصوم (١٤٤) . واذا كانت العصمة للامام وحده فكيف تكون لآل بيته ؟ لذلك من الافضل ان تكون العصمة مجرد وصف نظرى دون تحقق عينى فى التاريخ . وفى هذه الحالة لا تكفى رَحْمَتُهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ بَلْ تَصَاحِبُهَا الْمَعْجِزَةُ وَالنُّسُوءُ وَتَنْتَهَى إِلَى الْإِلَوهِيَّةِ بَلْ قَدْ يَعْصَى النَّبَى لِأَنَّ الْوَحْيَ يَصْحَحُهُ وَبِالتَّسَالَى تَكُونُ الْعَصْمَةُ أَوْلَى بِالْإِمَامِ مِنَ النَّبِيِّ (١٤٥) . وَحُجَّجَ عَصْمَةُ الْإِثْنَةِ اثْنَتَانِ . الْأُولَى ضَرُورَتُهَا

(١٤٤) تقول الشيعة بوجوب عصمة الاثنية فى الجبهة ولكنهم يتناقضون فى التفصيل لانهم ثلاث فرق زيدية وامامية وغلاة ا - الزيدية (الجارودية) على والحسن والحسين اثمة معصومون من الخطأ والعصية . وعند البثرية (الزيدية) امامة عثمان ست سنين فقط كان فيها معصوما . اما السليمانية (الزيدية) فتكفر عثمان بعد الاحداث ويخرج من العصمة ب - الامامية ، وكلها تدعى عصمة الامام . الكاملية منها تكفر عليا بعوده عن قتال أبى بكر وعمر . والكيسانية ترى أن الامام محبوس فى جبل رضى عقابا ج - الغلاة تقول بالعصمة كقولها بالتشبيه وبالوهمية الاثنية . وعصمة الاثنية توجب عصمة خلفائه واعوانه وبالتالي يستغنون عن الامام المعصوم ، الاصول ص ٢٧٧ - ٢٧٩ ، وتزعم الامامية أن الاثنية اثنا عشر وأن المعصومين أربعة عشر (الرسول ، وفاطمة ، وخديجة) ، عند الرافضة على مصيب فى جميع احواله ، لم يخطئ فى شيء من أمور الدين ولكن اكثرت الكاملية بترك الاقتداء به ، واكفروا عليا بترك الطلب ، مقالات ج ا ص ٨٨ ، ص ٢٨ .

(١٤٥) عند جمهور الرافضة لا بد من امام معصوم مأمون الظاهر والباطن ليؤمنوا من تغيير الدين وتضيع السنن ، وأن يحفظ عليهم دينهم ، الانتصار ص ١٣٦ ، وعند جمهور الشيعة والاثني عشرية وجوب العصمة شرط لصحة الامامة ، المعالم ص ١٥٧ - ١٥٨ ، وعند سليمان بن جرير (الزيدية الامامية) على لا يضل ، ولا تقصوم عليه شهادة عادلة بضلالة ولا يجب . على العامة علم ذلك بل عن طريق الروايات الصحيحة ، مقالات ج ا ص ١٣٦ ، وعند هشام بن الحكم لا يجوز على على السهو ولا الغفلة ولا العجز وانه معصوم . والرسول يجوز أن يعصى لان الوحي يصحح ، الملل ج ٢ ص ١٣٥ ، وعند البعض الآخر لا يجوز على الرسول ولا على الاثمة العصيان لانهم معصومون من الزلل ، من الكبائر يرجون لهم ذلك ، مقالات ج ا ص ١٢٨ ، وعند الغلاة تظهر المعجزة على يد الامام اذ بها يعلم صدقه فى دعوى الامامة والعصمة ، الاصول ص ٢٧٧ ، وربما يجعلونه ليس فقط معصوما بل صاحب معجزة ، الامامة ص ١١١ - ١١٥ ، الشرح ص ١٤ - ١٥ .

للتعليم والتشريع لما كان الامام هو المعلم والمنفذ للشرعية بصرف النظر عن نوعية العلوم ، الهية كما هو الحال في مذهب التعليم او عقلية لمعركة الواجبات وتقريب الخلق الى الطاعات وبصرف النظر عن نوعية الوظيفة نظرية ام عملية . والثانية حجة جدلية صرفة ، ان كل معلم في حاجة الى معلم وكل امام يحتاج الى امام حتى نصل الى المعلم والامام المعصوم . والحقيقة ان الدين واضح بين لا حاجة فيه الى وظيفة جديدة . ويمكن عن طريق علم الاصول الاجتهاد واستنباط احكام شرعية جديدة . العصمة اذن داخلية في حدود القدرة الانسانية على الاجتهاد في التشريع وعلى استنباط الاحكام . اما من جهة ضرورة وجود معلم اول وامام معصوم فيمكن ان يمثل الوحي بهذا الشأن نقطة بداية يقينية تغنى عن العصمة . اما الحجج النقلية فهي قراءة للحالة النفسية في النص وتاويل له حتى يحدث التطابق بين النص والواقع كما تشعر به جماعة الاضطهاد . وقد تثار حجة شرعية من ان الاجماع يقوم على الامام المعصوم كأحد المجتمعيين . والحقيقة ان حجة الاجماع من داخله وليست من خارجه ، من التحاور وتبادل الراى والمشورة . فاذا امكن خطأ واحد فان الآخر يقوم بالتصحيح ، ولا تختص الامة على ضلالة . كما ان صدق الرواية لا يعتمد على وجود امام معصوم ضمن الرواية لان الصحة التاريخية لها شروطها في النقل المتواتر او في ضبط الراوى وعدالته والتطابق بين السماع والحفظ والاداء اذا كان النقل آحادا . واذا كان المعصوم علما وعملا فان الراوى مجرد ناقل لرواية لا يتدخل فيها بعلمه او بعمله (١٤٦) . ان العصمة بهذا المعنى

(١٤٦) العصمة من ضمن الشروط التى عليها خلاف ، شرطتها الإمامية والاسماعيلية . ولهم حجتان : ١ — الامام للتعليم ب — افتقار الرعية لفعل الامام لجواز فعل القبيح عليهم . فلو لم يكن الامام معصوما للزم احتياجه الى امام آخر الى ما لا نهاية او الوقوع في الدور ، المعالم ص ١٥٧ — ١٥٨ ، المواقف ص ٣٩٩ ، وحجة الإمامية انه لا بد من ان يكون امام معصوم عنده جميع علم الشريعة ، ترجع الناس اليه في احكام الدين ليكونوا مما تعبدوا به على يقين . وهذا هو الرسول ببراهينه =

قد تكون احدى صفات النبوة دون الامامة . والدليل على ان الامام غير معصوم ان الائمة الاوائل لم يكونوا معصومين ولم يثبتوا عصمتهم كما ان الامام ليس سلطة تشريعية ولكنه سلطة تنفيذية ، ينوب عن الامة في تنفيذ الاحكام ويجوز خلعه اذا ما ابطال شروط عقد البيعة ومن يجوز خلعه والثورة عليه لا يكون معصوما . وهو بهذا المعنى لا يفترق عن عماله ووزرائه وقضاته وجباة خراجة ومحتسبيه وجنده . ان العصمة لا تعنى اكثر من الامتناع عن الفسوق والحرص على الصدق في القول والعدل في الفعل (١٤٧) .

الواضحة واعلامه المعجزة وآياته الباهرة . وقد طلب على التحاكم الى القرآن ، الفصل ج ٤ ص ١١٣ — ١١٤ ، حجتان : ا — وجه الحاجة اليه المعارف الالهية وهو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات وهو مذهب الاثنى عشرية . ب — احتياج الامام الى امام والثانى الى امام فلا بد من الوصول الى امام معصوم ، الطوالع ص ٢٣٠ ، ومن الحجج الثقيلة « لا ينال عهدى الظالمين » وغير المعصوم ظالم مع ان ليس غير الظالم بالضرورة معصوما ، المواقف ص ٢٩٩ ، حجتان : ا — امكان صدور القبيح عن الخلق محوج الى الامام المعصوم والا تسلسل الامر الى ما لا نهاية ب — للاجماع حجة لانه يكشف عن الحاجة الى المعصوم . ان حجية الاجتماع لا تتوقف على الرسول بل على المعصوم . على بن ابي طالب معصوم ، المحصل ص ١٨١ — ١٨٢ .

(١٤٧) عند اهل السنة ليس من شرط الامام العصمة من الذنوب كلها خلافا للامامية بضرورة كونه معصوما من الذنوب كلها . الفرق ٣٤٩ — ٣٥٠ ، ولا يشترط ان يكون معصوما ، النسبة ص ١٤٤ ، افتتازانى ص ١٤٤ — ١٤٥ ، الخيالى ص ١٤٤ — ١٤٥ ، الاسفراينى ص ١٤٤ — ١٥٠ ، ليس من صفاته العصمة ، التمهيد ص ١٨٢ ، الفاية ص ٢٨ — ٣٨٥ ، قال الاصحاب : العصمة من شروط النبوة والرسالة وليست من شروط الامامة ، الاصول ص ٢٧٧ — ٢٧٩ ، لا يشترط فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنى عشرية فقد اجمعت ائمة ابي بكر والامة على كونه غير واجب العصمة ، الطوالع ص ٢٣٠ ، دليان على انه غير معصوم : (ا) ينصب الامام لائمة الاحكام وقد تقدم علم الامة بها ، وهو نائب عن الامة فيها يجوز خلعه وبالتالي فهو غير معصوم مثل عماله وامرائه وقضاته وجباة خراجة واصحاب مسائله وحرسه (ب) اعتراف الخلفاء الراشدين بانهم غير معصومين .

أما التقية فإنها تبدو متناقضة مع العصمة ، إذ أن التقية تبدو حركة تراجع ونكوص في حين أن العصمة ثقة بالنفس وإقدام علمي . الفعل . وتكون التقية على مستويات عديدة . قد تكون عدم الظهور كلية ، والاختفاء عن الاعين والانتظار من أجل عدم التعرّف على الإمام فالإمام ظاهر لا غائب ولكنه مستور محجوب مخفي . وقد تكون التقية في القول أما عدم الجهر بالإمامة أو حتى بالكذب وإنكارها . وقد تكون التقية أخيراً في الفعل أي ارتكاب المعاصي والذنوب إبعاداً لصفة الإمامة عن الإمام حتى تحجب عنه الأنظار . بل قد يظهر الكفر والفسوق حتى تنقلب العصمة إلى ضدها . ويجوز ذلك على الرسول أيضاً باعتباره إماماً وليس للإمام وحده باعتباره مثل الخليفة الرابع بقبوله بيعة الخلفاء الثلاثة تقية ، ومارسها ابنائهم إمام خدام الظلم . وقد نصل التقية إلى حد التظاهر بالموت طلباً للإمان وخداعاً للسلطان (١١٨) . والحقيقة أنه

يجتهدون ويطلبون الروايات مثل النحكيمة وبيعة السبي وقسمة المال وتولية العمال ، التمهيد ص ١٨٤ — ١٨٥ ، لو وجبت العصمة في الإمام لوجب اشتراطها في القضاء والولاية . والخلفاء الراشدون أئمة ليست لهم العصمة بل يناقشون الرأي ويقعون في الخطأ ، الفسابة ص ٢٨٤ — ٢٨٥ ، النهاية ص ٤٩٥ — ٤٩٦ ، لا تعني العصمة إلا الصدق في جميع الأقوال ، النهاية ص ٤٨٥ ، العصمة هي مجرد عدم الفسق والعدالة ، فالفسق لا يدخل في الدين ، الخيال ص ١١٥ — ١١٦ ، الاسفراينى ص ١١٥ .

(١١٨) اختلفوا في التقية . حدد الروافض جاز أن يظهر الإمام الكفر والرضا به والفسق على طريق التقية ، وجسوسوا ذلك على الرسول ، وعند البعض لا يجوز ، مقالات ص ٢ من ١١١ — ١١٥ ، أجمعت الرافض أنه يجوز للإمام في حال التقية أن يقول أنه ليس بإمام . مق ص ١ من ٨٧ فأباحوا الكذب له وهم يدعون العصمة ، الفرق ص ٣٤٩ — ٣٥٠ ، القول بالتسولي والتبري قولاً وعملاً وعقداً لا في حال التقية ، وبخالفهم بعض الزيدية ، الملل ص ٦٩ ، وعند هشام بن الحكم ليس لله حجة على خلقه في الدين والشريعة في كتاب ولا سنة ولا إجماع إلا من قبل الإمام الذي اختصه الله لدينه على كتمان وتقية وأخفاء ، لا يتكلم لله بحق ولا يقوم لله بحجة مخافة على نفسه أن

في مجتمع الانسطهاد لا وجود الا للانغلاق على الذات ، وقراءة النفس في الآخر ، وتكوين دنيا مستقلة ، وتحول الطهارة الى اباحة . كفى . العالم ايماناً وظلماً . ومع ذلك لا يخلو الزمان من امام ظاهر وامام مستور في حالة التناؤل . وقد تخلو الارض من الامام ظاهراً ومستوراً وبطل الناس بلا حجة . وتنقلب الامور من الضد الى الضد ، من وجوب الامامة الى استحالتها (١١٩) . وهذا لا يمنع من وجود اناس بررة صالحين اظهروا في كل عصر . والحقيقة انه يصعب التمييز في الاعمال بين ما يتم منها معصية وما يتم منها تقية . واذا كان الامام معلماً وقديماً ونموذجاً للسلوك فكيف يمكن الاقتداء به وافعاله مسامحة وذنوب ؟ وماذا لو استخدمت التقية من غير الائمة لتبرير المعاصي او الاختصاص . من الميدان ؟ في هذه الحالة تكون التقية مثل « البداء » وتجوزها علم .

بقتل وخشية على الاسلام ان ينهك ، التنبيه ص ٢٦ ، وقد رضى على بالحسابة تقية خوفاً من القتل وخوفاً على الامة من ان تقع في الاختلاف . اظهر ذلك خفية في معاني كلامه حتى لا يفهمه الناس ، التنبيه ص ٣١ ، وعند الاثنى عشرية كان الحسن يتستر خوفاً من جعفر وغيره من الاعداء ، الملل د ٢ ص ١١١ ، وعند الاسماعيلية اسماعيل بن جعفر لم يمت ولكنه اظهر موته تقية حتى لا يقصد بالقتل ، الملل د ٢ ص ١٤٤ — ١٤٥ .

(١١٩) من اختلافات الاثنى عشرية بعد موت الحسن انه لا امام بعد الحسن . وجائز في العقول ان يرغم الله الحجة عن اهسل الارض لمعاصيهم وهي فترة زمان لا امام فيه ، والارض اليوم بلا حجة كما كانت الفترة قبل بعث النبي ، وقد تكون هناك حجة فالارض لا تخلو من حجة وهو الغائب الحاضر ، الملل د ٢ ص ١١٠ — ١١٣ ، وعند الكيالية اتباع احمد بن الكيالي من دعاه البيت بعد جعفر بن محمد الصادق من الائمة المستورين ، الملل د ٢ ص ١٢٧ ، وعند الاسماعيلية دون السبعة ابتداء من الائمة المستورين الذين كانوا يسرون في البلاد . ولن تخلو الارض من امام حي قاهر اما ظاهراً مكشوراً واما باطناً مستوراً . اذا كان الامام ظاهراً فحجته مستورة ، واذا كان الامام مستوراً فحجته ودعائه ظاهرون ، الملل د ٢ ص ١٤٤ — ١٤٥ ، وفرق بين قول الشيعة لا تخلو الارض في كل عصر من رجل معصوم لا يخطيء ولا يزال وقول المعتزلة مثل ابي الهذيل وهشام القوملي ان الامة لا تخلو من ابرار صالحين للرواية والتصديق ، الانتصار ص ١٦١ — ١٦٣ .

الله لتبرير أخطاء البشر . لذلك تظهر التقية في حالات المغالاة والتطرف .
الحب الزائد والبغض الزائد . وقد تصل التقية في حالة البغض الزائد
الى درجة قتل النفس أو تزويج المؤمنة من الكافر أو القعود عن
الجهاد (١٥٠) . وإذا كانت الدعوة علنية والجهر بالقول والفعل علن :
مان التقية لا تجوز . أما الانتظار والتخطيط فليس تقية بل هو اختبار
انسب الاوقات لضمان نجاح الدموة والقضاء على الظلم (١٥١) .

د — العلم والتعليم (١٥٢) • والامام مستودع العلم الذي لا يعلمه
غيره . وسو علم قلبى يقوم على الالهام أو هو حاجة نفسية وليس
علما نظريا خالصا . والعلم متحد بالشخص ، والشخص متحد بالعلم
يعرف العلم بالشخص كما يعرف الشخص بالعلم . وهو علم مجمل

(١٥٠) عند الخوارج التقية بمعنى آخر . فعند النجدات (رواية
الكعبى) التقية جائزة في القول والعمل كله وان كان حتى في قتل النفس ،
الملل د ٢ ص ٣٧ ، والقعود عن الجهاد جائز اذا أمكنه أفضل ، الملل
د ٢ ص ٣٨ ، وعند الصفرية التقية جائزة في القول دون العمل ، الملل
د ٢ ص ٥٦ ، اعتقادات ص ٥١ ، المواقف ص ٤٢٤ ، وتزوج المؤمنة
من الكافر في دار التقية دون العلانية ، المواقف ص ٤٢٤ .

(١٥١) أما الازارقة فقد برئت من أهل التقية ، مقالات د ١ ص
١٦٢ ، وهى غير جائزة لا في القول ولا في العمل ، الملل د ٢ ص ٣٣ ،
قال نافع : التقية لا تحل والقعود عن القتال كفر ، الملل د ٢ ص ٣٨ ،
أصحاب النبى حين كانوا مقهورين جائز واما في غيرهم مع الامكان
فالقعود كفر ، الملل د ٢ ص ٣٨ — ٣٩ ، تحريم الخوارج التقية ،
المواقف ص ٤٢٤ ، كما يعترض أهل السنة بأن عليا حارب ولم يكن
تقيا . ولا يقاس على جواز اختفاء النبى في الغار ، المحصل ص ١٨١ د
١٨٢ ، ينبغى أن يكون الامام ظاهرا لا مختفيا ، التفسير ص ١٤٣ ،
لتحصل به المصالح ، التفتازانى ص ١٤٣ — ١٤٤ ، الاسفراينى ص
١٤٣ — ١٤٤ ، كما طعن سليمان بن جرير في الرافضة لقولهم
بالتقية مكلما قيل لهم هذا باطل قالوا : هذه تقية قولنا ومعلنا ، الملل د ٢
ص ٩٠ .

(١٥٢) كان يمكن أن يدخل هذا الجزء في « نظرية العلم » في المقدمات
النظرية الاولى ولكننا آثرنا ادخاله في « الامامة » لتعلقه بها على وجه
خاص .

م ١٨ — الايمان والعمل — الامامة

بعلی الحرف معناه (١٥٥) . وهو علم واحد لا اختلاف فيه . فالانفاق صحة والاختلاف بطلان . وعلامة الحق الوحيدة وعلامة الباطل الكثرة . والوحدة مع الامام والكثرة مع أعدائه . والجماعة مع الامام والمجتمعة المضاد مع أعدائه . وهناك علم الميزان يمايز بين الاثنين ، مستقيم من الشهادة ، كفى رايات أو كفى واستثناء في « لا اله الا الله » . فما يستحق النفي باطل ، وما يستحق الاثبات والاستثناء حق . وعلى هذا النحو يمكن وزن الصدق والكذب والخير والشر وكل المتضادات

السبئية ان جعفر الصادق كان عالما بجميع معالم الدين من العقليات والشرعيات . لماذا قيل للواحد منهم : ما تقول في القرآن أو في الرؤية أو في غير ذلك من اصول الدين أو في فروعه ؟ يقول : اقول فيها ما كان يقوله جعفر الصادق فقلدوه ، الفرق ص ٦١ ، وقالت الخطابية ان جعفر الصادق قد اودعهم جلدا فيه كل ما يحتاجون اليه من الغيب وسهوا ذلك الجلد (جعفر) ، وقالوا انه لا يقرأ فيه الا من كان منهم ، الفرق ص ٢٥٢ ، ومنهم صنف زعموا ان عليا قد علم ما علمه الرسول من علم الدنيا والآخرة وما كان وما هو كائن ، وعلم على بعد الرسول عليا لم يكن الرسول يعلمه ، وان عليا اعلم من الرسول . وجعلوا الائمة بعده يرثون ذلك منه الى يومنا هذا ، الاكبر فالاكبر ، وان العلم يولد معه لا يحتاج الى تعليم ، التنبيه ص ١٥٩ — ١٦٠ ، وانما جملة (المختار) الى الانتساب الى محمد بن الحنفية حسن اعتقاد الناس فيه وامتلاء القلوب بحبه ، والسيد كان كثير العلم غزير المعرفة وقاد الفكر مصيب الخاطر في العواقب . أخبره أمير المؤمنين عن احوال الملاحم واطلعه على مدارج المعالم . اختار العزلة ، وآثر الخمول على الشهرة . وقد قيل انه كان مستودع علم الامة حتى سلم الائمة الى اهلها ، وما فارق الدنيا حتى اقراها في مستقرها ، الملل ح ٢ ص ٧٣ — ٧٤ .

(١٥٥) ادعى سعيد بن الحسين بن احمد بن عبد الله بن ميمون ديسان القداح من الباطنية انه هو عبد الله بن الحسين بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق المهدي المنتظر ، الفرق ص ٢٨٣ .

وقياسها به (١٥٦) . والامام يعلم كل شيء ، ما كان وما يكون وما سيكون . لا يند شيء عن علمه في حين أن الرسول كان كاتباً يعلم اللغات والحروف ! ويشهل علمه الامور النظرية والعملية على حد سواء . قد يأتي علم الامام من الوحي مباشرة او قد يأتيه من قبا . الامام السابق . فان لم يحدث تطابق بين العلم والمعلوم تم اللجوء الى « البداء » اى حدوث تفسير في العلم الالهي ! فالامامة هنا كالولاية متممة للنبوّة ومكملة لها . والعلم واحد ، فهو يتناسخ من شخص الى شخص ، يكون في شخص نبوة وفي شخص آخر امامة وفي شخص ثالث ولاية . والحقيقة أن وظيفة الامام عملية صرفة في سد الثغور والدفاع عن الحدود وتجهيز الجيوش وتحسين القلاع ورد المظالم وأخذ الحقوق . وان تهاون في التطبيق ولم يستمع للنصح او الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وجب عزله . فالامامة ولاية لا بمعنى الصوفية بل بمعنى الوظيفة اى تأدية الواجبات . وهى مستقلة عن شخص الامام (١٥٧) . وتتمثل خطورة العلم والتعليم في اعتباره حكراً على فئة

(١٥٦) والاستدلال بالاختلاف على البطلان وبالاتفاق على الحق ان في العالم حقاً وباطلاً ، وان علامة الحق هى الوحدة ، وعلامة الباطل هى الكثرة ، وان الوحدة مع التعليم والكثرة مع الراى ، والتعليم مع الجماعة ، والجماعة مع الامام ، والراى مع الفرق المختلفة وهى مع رؤسائهم . وجعل الحق والباطل والتشابه بينهما من وجه التبايز بينهما من وجه ، التضاد في الطرفين ، والترتب في أحد الطرفين ميزان يزن به جميع ما يتكلم فيه . وانما انشأ هذا الميزان من كلمة الشهادة وتركيبها من النفى والاثبات أو النفى والاستثناء . فبما هو مستحق النفى باطل وما هو مستحق الاثبات حق ، ووزن بذلك الخير والشر ، والصدق والكذب ، وسائر المتضادات ، الملل د ٢ ص ١٥٥ — ١٥٦ .

(١٥٧) اختلفت الروايف في الامام هل يعلم كل شيء ام لا ؟ وهم فرقتان : (١) يعلم كل ما كان وكل ما يكون ولا يخرج شيء منه . أما الرسول فكان كاتباً يعلم سائر اللغات والكتابة ، مقالات د ١ ص ١١٧ ، وعند المختارية أصحاب المختار بن عبيد كان يدعى علم ما يحدث من الاحوال أما بوخى يوحى اليه واما برسالة من قبل الامام

معينة هي المتصلة بالامام بعد ان كان مشاعا للجميع . بل لا يحق لاحد سوى الائمة الاطلاع عليه . ولا يجوز لاحد ان يرتفع الى درجة الامام حتى يمكنه الاطلاع على العلم لان الامام من عصب الامام الاول . فالعلم حكر على عصب . كيف وقد يخرج الابن جاهلا او معتوها من اب عالم او ملهم ؟ (١٥٨) كما يؤدي ذلك الى انكار العلم مطلقا لما كان العلم متوارثا وليس كسبا واجبا على كل مكلف . والعلم ضرورة : منه ايضا ما هو شائع وموجود في كل عقل وفي كل طبيعة بشرية ولا يمكن توريثه . والنبوة ذاتها لا تورث . العلم المتوارث مضاد بطبيعته

فكان اذا وعد أصحابه بكون شيء وحدثت حادثة فان وافق كونه قوله جعله دليلا على صدق دعواه وان لم يوافق قال قد بدا لربكم ، الملل ح ٢ ص ٧٢ ، وكان ابو كامل (الكاملية) يقول الامة نور يتناسخ من شخص الى شخص ، وذلك النور في شخص يكون نبوة وفي شخص يكون امانة وربما تناسخ الامة فتصير نبوة ، الملل ح ٢ ص ١١٨ ، (ب) يعلم كل الاحكام والشريعة وان لم يحط بكل شيء علما لانه القيم على الشرائع والحافظ لها ولما يحتاج الناس . اما ما لا يحتاجونه فيجوز الا يعلمه الامام ، مقالات ح ١ ص ١١٧ ، ما اقيم الامام لاجله . فان قالوا : فهل تحتاج الامة الى علم الامام وبيان شيء خص به بدونهم ركشف ما ذهب علمه عنهم قيل : لا لانه هو وهم في علم الشريعة وكلها سيان . فان قالوا : فلماذا يقام الامام ؟ قيل لاجل ما ذكرناه من تسلسل من تدبير الجيوش وسد الثغور ورد المظالم والاخذ للمظلوم واقامة الحدود وقسم الفء بين المسلمين والدفع بهم في حجههم وغزوهم . فهذا الذي يليه ويقام لاجله فان غلط في شيء منه أو عدل به عن موضعه كانت الامة من ورثته والاخذ له بواجبه ، التمهيد ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(١٥٨) عند الهاشمية اتباع محمد بن الحنفية قالوا بانتقال محمد بن الحنفية الى رحمة الله ورضوانه وانتقال الامة منه الى ابنه ابي هاشم . افضى اليه الاسرار والعلوم واطلعه على مناهج تطبيق الآفاق على الانفس وتقدير التنزيل على التأويل ، وتصوير الظاهر على الباطن . فلكل ظاهر باطن ولكل شخص روح ، ولكل تنزيل تأويل ، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم المنتشر في الآفاق من الحكم والاسرار مجتمع في الشخص الانساني وهو العلم الذي استأثر على به ابنه محمد بن الحنفية ، وهو افضى ذلك السر الى ابنه ابي هاشم ، وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الامام حقا ، الملل ح ١ ص ٧٥ .

للعلم المكتسب وقصر المعرفة على السلالة والانساب في حين ان مصدر المعرفة هو الواقع ذاته الذى استمد منه الوحي محلولاً تنظيره (١٥٩) .
واذا كان العلم سرا فانه لا يمكن لاي أحد فهمه . ولا بد من انتظار الامام حتى يكشف له ما غمض عنه من العلم . ويظل الانسان يجهله فليس لديه ما يستطيع به ان يعلم او يعرف . في حين ان الوحي معطى للجميع لا سر فيه . بل ان مقولة السر مضادة بطبيعتها لمقولة الموضوع الذى يعبر الوحي عن نفسه من خلالها . وعادة ما تروج مجتمعات القهر لمقولة السر حتى لا يتساعل الناس ولا يكشفوا اسباب القهر والاستغلال والزيغ . ويفسر منع التساؤل عن الامور النظرية التى لا تنتج عنها آثار عملية من اجل ارجاع الناس الى العالم ومنعاً للاغتراب عنه على انه منع للتساؤل على الاطلاق . مجتمعات السر هى مجتمعات الكبت والتحریم كما هو الحال في مجتمعاتنا المعاصرة القائمة على ثالوث محرم : الدين والسلطة والجنس ، الكل لا يعلمه ولا يجوز الاقتراب منه او الحديث عنه الا من قبل السلطة ورئاسة الامام . وكل ادعاء لعلم سرى هو وسيلة انسانية لتغطية الجهل او للتعمية فلا تقوم ثورة على علم سرى . لذلك كان التعليم وثقافة الناس وتساؤلاتها حول المحرمات ومعارضتها للاسرار وكل طريق الاستنارة مضادة لنظم القهر ووسيلة للقضاء عليها (١٦٠) . كما تؤدي

(١٥٩) ومن اصحاب ابي الجارود فضيل الرسان وابو خالد الواسطى وهم مختلفون في الاحكام والسر ، فزعم بعضهم ان علم ولد الحسن والحسين كعلم النبي فيحصل لهم العلم قبل التعلم فطرة بضرورة وبعضهم يزعم ان العلم مشترك فيهم وفي غيرهم وجائز ان يؤخذ عنهم وعن غيرهم ومن العامة ، الملل د ٢ ص ٨٩ ، وحكى عن الزرارية ان المعرفة ضرورية وانه لا يسع جهل الائمة فان معارفهم كلها ضرورية وكل ما يعرفه غيرهم بالنظر فهو عندهم أولى ضرورى ونظرياتهم لا يدركها غيرهم ، الملل د ٢ ص ١٣٦ — ١٣٧ .

(١٦٠) وقد دعت الباطنية الناس الى امام في كل زمان يعرف بازنات هذه العلوم ، ويهتدى الى مدارج هذه الاوضاع والرسوم ، الملل د ٢ ص ١٥١ ، وقد منع العوام من الخوض في العلوم وكذلك

صفة العلم والتعليم الى التقليد لان الانسان لا يستلعب بنفسه ان يعلم أو يفهم بل لابد له من تقليد الامام وانتظاره وسباع شرحه ثم ان التقليد مدان شرعا وليس أصلا من أصول الدين وأن النظر اولى الواجبات على المكلف (١٦١) . وبالتالي تغيب كل امكانية للتحقق من

الخواص عن مطالعة الكتب المتقدمة الا من عرف كيفية الحال في كل كتاب ودرجة الرجال في كل علم ، الملل ح ٢ ص ١٥٦ ، ويحتجون ببعض آيات مثل « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم الا قليلا » ، « يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء أن تبد لكم تسؤوكم » .

(١٦١) وأما ايمان الباطنية فان داعيهم يقول للحالف : جعلت على نفسك عهد الله وميثاقه وذمته وذمة رسله وما أخذ الله على النبيين من عهد وميثاق أنك تستر ما تسمعه مني ، وما تعلمه من أمري ، ومن أمر الامام الذي هو صاحب زمانك وأمر أشياعه وأتباعه في هذا البلد وفي سائر البلدان وأمر المطيعين له من الذكور والاناث . فلا تظهر من ذلك قليلا ولا كثيرا ، ولا تظهر شيئا يدل عليه من كتابة أو إشارة الا ما أذن لك فيه الامام صاحب الزمان أو أذن لك في اظهاره المأذون له في دعوته فتعمل حينئذ بمقدار ما يؤذن فيه . وقد جعلت على نفسك الوفاء بذلك والزمته نفسك في حالي الرضا والغضب والرغبة والرغبة . وجعلت على نفسك أن تمنعني وجميع من أسميه لك مما تمنع منه نفسك بعهد الله وميثاقه عليك وذمته وذمة رسله ، وتنصحهم نصحا ظاهرا وباطنا والا تخون الامام واوليائه وأهل دعوته في أنفسهم ولا في أموالهم . وأنت تتأول في هذه الايمان تأويلا ، ولا تعتقد ما يحلها ، وأنت ان فعلت شيئا من ذلك فانت بريء من الله ورسوله وبلائكته ومن جميع ما أنزل الله من كتبه . وأنت ان خالفت في شيء مما ذكرناه لك فله عليك أن تحج الى بيته مائة حجة ماشيا نذرا واجبا ، وكل ما تملكه في الوقت الذي أنت فيه صدقة على الفقراء والمساكين . وكل مملوك يكون في ملكك يوم تحالف فيه أو بعده يكون حرا . وكل امرأة لك الآن أو يوم مخالفتك أو تتزوجها بعد ذلك تكون طالقا منك ثلاث طلقات ، والله الشاهد على نيتك وعقد ضميرك فيما حلفت به . . . فان حلف الفى بهذه الايمان ظن أنه لا يمكن حلها . . . الفرق ص ٣٠٣ — ٣٠٤ ، ونكتته أن يرجع في كل مقالة وكلمة الى اثبات العلم ، الملل ح ٢ ص ١٥٦ ، وقد سددهم باب العلم وفتحتم باب التسليم والتقليد . ولبس يرضى عاقل بأن يعتقد مذهبا على غير بصيرة وأن يسلك طريقا من غير بينة فكانت مبادئ الكلام تحكيما وعواقبها تسليمات ، الملل ح ٢ ص ١٥٧ .

صدق اقوال الامام بارجاعها الى الوحي او الى العقل او الى الواقع .
فمتقبل اقوال الامام بلا مناقشة او اعتراض ويؤخذ عليه العهد بالتسليم ،
والطاعة والقبول . تغيب آية وسيلة لضبط العلم ومراجعته . فهو
علم بلا برهان في حين ان العلم هو طلب البرهان وان كل ما لا دليل
عليه يجب نفيه وان الايمان لا يكفى دون التصديق . فحقائق الوحي
هى مبادئ العقل ووقائع الحياة الانسانية التى تكشف عنها التجارب
الشعورية ، الفردية والاجتماعية (١٦٢) . والخطر من هذا كله هو
هدم العقل واثبات التقليد والتبعية وتدعيم هذا الهدم بحجج عقلية
تثبت دور العقل فى الاثبات والنفى . فاذا كان الفتى يعرف بنفسه
اعتمادا على العقل والنظر من غير حاجة الى تعليم معلم او عن طريق
معلم صادق فانه يسمح بالضرورة بعلم غيره الذى توصل اليه ايضا
بالعقل والنظر . فاذا ما أنكره عليه ، فان هذا الانكار لا يحتاج الى
معلم بل يمكن ايضا ان يتم بالعقل . واذا كان لا بد من معلم وكان من
الضرورى قبول معلم الخصم وبالتالي يتعدد المعلمون فان ذلك لا يعنى
ضرورة وجود معلم صادق لان الخصم سيدعى ان معلمه هو الصادق
وبالتالى يتعدد المعلمون الصادقون . فما هو مقياس صدق المعلم
ان لم تكن هناك وسائل للتحقق منها ومن ضمنها العقل ؟ وان صدق
الراوى يمكن التحقق منه بشروط الرواية اذا كان الخبر متواترا
وبشروط الاوى اذا كان آحادا . اما ضرورة تحديد العلم الصادق
بشخص بعينه حتى لا يتعلم من معلم غير محدد بشخصه فانه تشخيص
للعلم بلا سبب . فالعلم لا يتحدد بشخص المعلم ، والعالم كل من
حمل العلم . وان البحث عن رفيق للطريق اى عن مرشد للمعلم يحمل

(١٦٢) كان أحمد بن الكيال من دعاة واحد من أهل البيت بعد جعفر
بن محمد الصادق ، واطنه من الاثمة المستورين . ولعله سمع كلمات
عملية فخلطها برأيه القائل ومكره العاطل وأبدع مقالة فى كل باب علمى
على قاعدة غير مسموعة ولا معقولة ، وربما عاند الحسن فى بعض
المواضع . . . وبقيت من مقالاته فى العالم تصانيف عربية وأعجمية
كلها مزخرفة مردودة شرعا وعقلا ، الملل ح ٢ ص ١٢٧ - ١٢٨ .

المرشد أهم من المعلم . ومن لا مرشده له لا معلم له . أما حجة الواقع فانها لا تكون حجة مبدا . فاذا كان كل معلم مسادا متعينا بشخصه على حق وكل معلم مسادق غير متعين بشخصه ليس كذلك في ظره . تاريخي خاص لجماعة بعينها فان ذلك لا يعهم في كل ظرف وفي كل مجتمع (١٦٣) . فاذا ما ظهر العقل فانه يبدو عقلا اسطوريا غيبيا تعويضا عن غياب العقل الانساني العلمي ، العقل الاول ، اول ما خلقه الله

(١٦٣) تقوم دعوى الباطنية على غمسول اربعة لهدم العقل :
(١) للفتى في معرفة الباري احد قولين : اما ان يقول اعرف الباري بهجرد العقل والنظر من غير احتياج الى تعليم معلم واما ان يقول لا طريق الى المعرفة مع العقل والنظر الا بتعليم معلم مسادق ، ومن افتى بالاول فليس له الإنكار على عقل غيره ونظره فانه منى انكر فقد علم والإنكار تعليم ودليل على أن المنكر عليه يحتاج الى غيره . والقسمان ضروريان . فان الانسان اذا افتى بفتوى او قولا فلما ان قول من نفسه او من غيره . وكذلك اذا اعتقد عقدا فلما ان يعتقده من نفسه او من غيره . هذا هو الفصل الاول وهو كسر على اصحاب الراي والعقل (ب) اذا ثبت الاحتياج الى معلم افسلح كل معلم على الإطلاق ام لا بد من معلم مسادق ؟ من قال انه يسلم كل معلم ما ساغ له الإنكار على معلم خصمه ، واذا انكر فقد سلم انه لا بد من معلم معتد مسادق . وهذا كسر على اصحاب الحديث ، اذ اذا ثبت الاحتياج الى معلم مسادق افلا بد من معرفة العلم أولا والظفر به ثم التعلم منه ام جاز التعلم من كل معلم من غير تعيين شخصه وتبيين صدقه ؟ والثاني رجوع الى الاول ومن لم يمكنه سلوك الطريق الا بمقدم ورفيق ، فالرفيق ثم الطريق وهو كسر على الشيعة اذ الناس فرقتان : فرقة قالت يحتاج في معرفة الباري الى معلم مسادق ويجب تعيينه وتشخيصه أولا ثم التعلم منه . وفرقة اخذت في كل علم من معلم وغير معلم ، وقد تبين بالمقدمات السابقة ان الحق مع الفرقة الاولى فرئيسهم يجب ان يكون راس المحققين واذا تبين ان الباطل مع الفرقة الثانية فرؤساؤهم يجب ان يكونوا رؤساء المبطلين . المجلد ٢ ص ١٥٣ — ١٥٤ ، وعند المسباحية العقل ان كان كافيا فليس لاحد ان يعترض الآخر وان لم يكن كافيا فلا بد من امام . والجواب ان كان العقل غير محتاج اليه فكيف يميز الحق من المبطل بينهم وان كان محتاجا اليه فلا بد من حاجة الى الامام . هب ان الامام محتاج اليه فابن ذلك الامام ومن هو لان الذي ينسبون عليه بالامامة في غاية الجهل ولان امراء مصر الذين كانت دعوة الباطنية فيهم كان اكثرهم جهالا فسادا ؟ اعتقادات ص ٧٨ .

والذى منه تفيض الصور على الموجودات والذى يدخل فى حـسـوار مع الله متشخصا كفرد . وهل وظيفة العقل حوار خالقه أم ادراك العالم ؟ وهل يعلم العقل بالفيض أم بالنظر والاستدلال ؟ وهل هو مرتبط بالـنفس أم بالحس ؟ وهل هو وجود أم معرفة ، شىء أم آلة ؟ هل هو اخلاق أم طبيعة ؟ هل هو متجه الى العالم العلوى أم الى العالم السفلى ؟ وأين يعيش الانسان ومن أين تأتى مآسيه ؟ والعقل ليس مقتصرًا على النبى أو على الوحى بل هو عام فى كل انسان ، يأتى من طبيعته وفطرته وليس موهوبا من أعلى ، ينظـ ويستدول دون ما حاجة الى صور موهوبة تفيض عليه من عقل أول . فهو عقل طبيعى موجود فى هذا العالم ، تعبير عن الفطرة ولا شأن له بعقل أول ، هو أو غيره ، سابق على الخلق ، لا نعلم عنه شيئا (١٦٤) . لذلك ينكر النظر والقياس وتعتبر المعرفة اضطرارا .

(١٦٤) حمل أحمد بن حابط كل ما ورد فى الخبر من رؤية البارى على رؤية العقل الاول الذى هو أول مبدع وهو العقل الفعال الذى منه تفيض الصور على الموجودات وَاياه عن النبى بقوله : « أول ما خلق الله تعالى خلق العقل ، فقال له اقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال : وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا أحسن منك ، بك أعز وبك أذل ، وبك أمنع » ، فهو الذى يظهر يوم القيامة ، ويرتفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه فبرونه كمثل القمر ليلة البدر . فأما واهب العقل فلا يرى البتة ، ولا يشبهه الا مبدع بـمبدع ، الملل ح ١ ص ٩٤ — ٩٥ ، كلام الله ما يفيض على النفوس من المعانى أما من العقل الفعال عند بعضهم أو من غيره وهو قول الصائبة المتفلسفة ، شرح الفقه ص ٣١ ، وعند الباطنية أبدع القديم بالأمر العقل الاول والذى هو تام بالفعل ثم بتوسطه أبدع النفس . الذى هو غير تام . ونسبة النفس الى العقل أما نسبة النطفة الى تمام الخلقة والبيض الى الطير ، وأما نسبة الولد الى الوالد ، والنتيجة الى المنتج ، وأما نسبة الانثى الى الذكر ، والزوج الى الزوجة . وقالوا لما اشتاقت النفس الى كمال العقل واحتاجت الحركة الى آلة الحركة حدثت الانبلاك السماوية . . . وفى العالم العلوى عقل ونفس كلى ، وجب أن يكون فى هذا العالم عقل مشخص هو كل وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه الناطق وهو النبى ونفس مشخصة هى كل أيضا وحكمها حكم الطفل الناقص المتوجه الى الكمال أو حكم النطفة المتوجهة الى التمام أو

ولا يأتى هذا الاضطراب من طبيعة العقل أو من طبيعة الانسان أى من الداخل بل يأتى من الخارج ، من فضل الامام أو من ضرورة الوحي أو من كشف والهام لا حيلة للانسان فيه . فالانسان بطبيعته لا يقدر على النظر والمعرفة . فاذا اقر بمعرفة فانها لا تأتى عن طريق النظر الحر بل تأتى بالاقرار بالفرض والاجبار بل قد تمنع المعرفة وتسفه اذا ما استقلت بنفسها عن الفيض أو عن الامام (١٦٥) . فاذا ما سمح بالنظر والاستدلال فانه يكون بعد المعرفة الاضطرابية ، ولا يؤدى هذا النظر الا الى معرفة نظرية دون أية معرفة عملية . وقد يسمح بها

حكم الانثى المتزوجة بالذكر ويسمونه الاساس وهو الوحي . وقالوا : وكما تحركت الافلاك بتحريك النفس والعقل والطبائع كذلك تحركت النفوس والاشخاص بالشرائع بتحريك النبى والموصى فى كل زمان دائرا على سبعة حتى ينتهى الى الدور الآخر ، ويدخل زمان القيامة ، وترتفع التكليف ، وتضمحل السنن والشرائع . وانما هذه الحركات الفلكية والسنن الشرعية لتبلغ النفس الى حال كمالها ، وكمالها بلوغها الى درجة العقل واتحادها به ووصولها الى مرتبته فعلا ، وتلك هى القيامة الكبرى ، الملل ح ٢ ص ١٤٦ — ١٤٩ ، عند أحمد بن حبيب أن الله أبدع خلقه اصحاء سالمين عقلاء بالغين فى دار سوى هذه الدار التى هم فيها اليوم ، وخلق فيهم معرفته والعلم به ، وأسبغ عليهم نعمه ، ولا يجوز أن يكون أول ما يخلقه الا عاقلا ناظرا معتبرا ، الملل ح ١ ص ٩١ — ٩٢ ، ألها الله العقول أى ما هدى اليه عقل كل عاقل ، الملل ح ٢ ص ٥٧ .

(١٦٥) اختلفت الروايف فى النظر والقياس ، أربعة منها تنكر النظر : (أ) وهم جمهورهم ، المعارف كلها اضطراب ، والخلق جميعا مضطرون ، والنظر والقياس لا يؤدى الى علم وما تعبد الله بهما (ب) أصحاب شيطان الطاق ، المعارف كلها اضطراب وقد يجوز أن يمنعها الله بعض الخلق . فاذا منعها الله بعض الخلق وأعطاهم بعضهم كلفهم الاقرار مع منعه اياهم المعرفة (د) أصحاب مالك الحضرمى ، المعارف كلها اضطراب ، وقد يجوز أن يمنعها الله بعض الخلق ، فاذا منعها الله بعض الخلق وأعطاهم بعضهم كلفهم الاقرار مع سعة اياهم المعرفة (د) العقول لا تدل على شئ قبل مجيء الرسل ولا بعد مجيئهم وأنه لا يعلم شئ من الدين ، ولا يلزم فرض الا بقول الرسل والائمة ، وأن الامام هو الحجة بعد الرسول ، لا حجة على الخلق غيره ، مقالات ح ١ ص ١١٨ — ١١٩ .

اختيارا اما اضطرارا او كسبا ولكنها تظل دون التكليف . وقد يسمح بها بعد مجيء الرسل لا قبلهم ولكن يظل النظر تابعا للنبوة لا مستقلا عنها (١٦٦) . وان ابطال النظر في الامور النظرية ليقود بالضرورة الى انكاره في الامور العملية . وبالتالي يستحيل استنباط الشرائع والاحكام ، ريبط الاجتهاد فيها (١٦٧) .

٢ — شروط الامامة .

ان لم تكن هناك صفات الامام تجعل منه اماما فوق العادة ، وقائدا فوق مستوى البشر فان هناك شروطا للامامة تتحقق او لا تتحقق في البشر وتجعل من الامام انسانا عاديا في مستوى البشر ، وتجعل الاختيار لافضلهم في حدود الامكان والقدرات البشرية . ومع ذلك

(١٦٦) وهي الفرقة الاربعة الاخرى من الروافض التي تسمح نسبيا بالنظر وهي : (١) اصحاب هشام بن الحكم ، المعرفة كلها اضطرارا بايجاب الخلقة ، ولا تقع الا بعد النظر والاستدلال ، يعنون بها لا يقع منها الا بعد النظر والاستدلال العلم بالله (ب) الحسن بن موسى ، المعارف كلها اضطرارا ، والمعرفة بالله يجوز ان تكون كسبا ويجوز ان تكون اضطرارا . وان كانت كسبا اضطرارا فليس يجوز الامر بها على وجه من الوجوه (ج) النظر والقياس يؤديان الى العلم بالله ، والعقل حجة اذا جاءت الرسل . فاما قبل مجيئهم فليست للعقول دلالة ما لم يكن سنة بينة . واعتلوا بقول الله « وما كنا بمعذبين حتى نبعث رسولا » (١٧ : ١٥) (د) يقولون بتصحيح النظر والقياس وانهما يؤديان الى العلم ، وان العقول حجة في التوحيد قبل مجيء الرسل وبعد مجيئهم ، مقالات ح ١ ص ١١٨ — ١١٩ .

(١٦٧) قالت جميع الروافض باجمعها بنفى الراى في الاحكام وانكاره ، وأبطلوا الاجتهاد فيها ، مقالات ح ١ ص ١٩ ، أما الزيدية فقد اختلفت في اجتهاد الراى الى فرقتين . الاولى تنكر الاجتهاد في الاحكام والثانية تجيزه ، مقالات ح ١ ص ١٤١ ، وقال اهل السنة اصول احكام الشريعة الكتاب والسنة واجباع السلف ، واكفروا من لم ير اجماع الصحابة حجة ، واكفروا الخوارج في ردّهم حجج الاجماع والسنن ، واكفروا من قال من الروافض لا حجة في شيء من ذلك ، وانها الحجة في قول الامام الذي ينتظرونه . هؤلاء اليوم حيارى في التيه ، الفرق ص ٣٤٦ .

فالشروط انواع . الاولى لا دخل للامام فيها ولا يمكن له تغييرها وبالتالي . يمكن رفضها لانها تجعل الاختيار بين الائمة غير متكافئ مثل شرط النسب والدم . والثانية عادية اى لم تجر العادة بخلافها وهى اقرب الى استقراء التاريخ مثل الحرية والذكورة والبلوغ وان جاز لها بعض الاستثناءات . والثالثة هى الشروط التى يمكن التحقق من وجودها والتى يتكافأ فيها الائمة وتجعل الاختيار بينهم ممكنا مثل العلم والعدل والتدبير . وهى كلها شروط فى حيز الامكان اى يمكن تحقيقها بالفعل فى الواقع وليست شروطا مثالية يصعب تحقيقها وتكون فوق مستوى البشر .

١ — هل النسب شرط ؟ بالرغم من ان النسب او الدم من الاوصاف البشرية الا انه ليس شرطا للامامة . وهو من اكثر الشروط اختلافا فيها . فاذا كانت الامامة عقدا واختيارا لمن هو اصلح للامة فكيف يدخل النسب كعامل للاختيار ، النسب للرسول ، من آل بيته او من قبيلته ؟ وهل الامامة وراثية للنبوّة أم نيابة عن الامة ؟ وهل الاقرب الى الرسول نسبا هو من العوامل المرجحة فى اختيار الامام ؟ ما الفرق اذن بين النبوّة والملكية الوراثية اذا كانت الامامة وريثة النبوّة ؟ لو كان الامر كذلك لظلت الامامة وراثية للنبوّة ولما خرجت عنها فى حين ان النبوّة تبليغ من الله والامامة نيابة عن الامة . ان الاختيار على الاطلاق يعارض التخصيص بالقرشية . فلو كان الاختيار صحيحا كانت القرشية اقرب الى التعيين بالنص منها الى الاختيار لانها تحديد وتعيين بالوصف والرسم ان لم يكن بالاسم والشخص . بل العنوان القديم لا معنى له « فى بيان جنس الامام وقبيلته » فالامام لا جنس له ولا قبيلة ، ولكنه مختار من القوم طبقا للبيعة والعقد عليه (١٦٨) . والخطر من ذلك

(١٦٨) فى بيان جنس الامام وقبيلته . اختلفوا فى هذه المسألة . فعند اهل السنة الاشاعرة تخصيص قريش بالامامة . فقد دلت الشريعة على أن قريشا لا تخلو ممن يصلح للامامة فلا يجوز اقامة الامامة للكافة من غيرهم . نص الشافعى فى هذا فى بعض كتبه وكذلك رواه زرقان عن أبى حنيفة ، فى بيان جنس الامام وقبيلته ، الاصول ص ٢٧٥ — ٢٧٦ .

ان بتحول الشرط الى نسبة وقرابة والى دم وسلالة وكان الامامة في الدم والعصب ، في اللحم والعظم وبالتالي تصبح اسوا من الملكية الوراثية . وما اسهل الاختلاف على الانساب حتى يمكن ادخال الاما في نسب يسهل بعده مطالبته بحقه في الامامة . بل قد يصعب تاريخيا كلها طالت المدة وبعد الزمان التحديد بدقة نسب الائمة وسلالتهم وهو ما لا يحدث الا في حدائق الحيوان . وتظهر العصبية في تحديد النسب ؛ تأكيداً على بطن دون بطن أو على مخذ دون مخذ (١٦٩) . وبشئند الامر ضيقا من حيث النسب والسلالة ان يكون الدم من ناحية الاب وليس من ناحية الام تعبيرا عن تفضيل القبائل العربية للذكور ، على الاناث على عكس اليهودية التي يكون النسب فيها من الام والرحم ، . الام اقرب الى علاقة الدم من الاب . ولماذا ييم استبعاد الموالى رالحفءاء ، وهذه بعض عادات القبائل ؟ فالولى أو الحليف له الحقوق نفسها وعليه نفس الواجبات . بل كانت الحروب تقام من أجله دفاعا عنه وحفاظا على اليهود والمواثيق . ولماذا تنكر الامامة على المولى والحليف ولا ينكر عليه الدم في الحرب ؟ وهل الامامة افضل من الحياة والسياسة افضل من الموت ؟ واذا اعتمدت القرشية على خبر فان

(١٦٩) بنو قريش هم بنو النضر بن كنانة بن خديجة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ، الفرق ص ٣٤٩ ، كل ما كان من ولد النضر فهو قريشى (عبدة عمر بن المثنى) ، أبو عبيد القاسم بن سلام ، الشافعى ، وعند التميمية قريش من ولد الياس بن مضر ، التمهيد ص ١٨١ — ١٨٢ ، الاقتصاد ص ٦٩ ، اللمع ص ١١٦ ، الارشاد ص ١٢١ — ١٢٧ ، النهاية ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، النهاية ص ٤٩٦ ، ودخلوا أنفسهم في جملة قريش لانهم من ولد الياس بن مضر (أبو عمر ، أبو الحسن الاخفش ، عمار بن سلمة الفقيه ، عبد الله بن الحسن القاضي ، سوار بن عبد الله ، أبو الاسود الدؤلى ، وقالت القيسية قريش هم جمع ولد مضر بن نزار فدخلت قيس غيلان في هذه الجملة (الفقهاء ، مسعد بن كرام ، حذيفة بن اليمان ، والاول اصح ، الاصول ص ٢٧٦ — ٢٧٧ ، الفتاوى ص ١٤٤ .

المولى والحليف يعتمد على خبر آخر مساو في الصحة وله نفس الثقل ، وليس نص بأولى من نص آخر ، ولا يؤخذ الاول حقيقة والثاني مجازا فلا مجاز في الاحكام (١٧٠) . ويعتمد شرط القرشية على خبر آحاد معارض بأخبار أخرى لا تقل يقينا أو ظنا عنه . ولا يوجد الا الدليل النقلى دون امكانية قيام ادلة عقلية . وان الادلة النقلية كلها حتى لو تضافرت لاثبات شيء على انه صحيح ما اثبتته ، ولظل ظنيا ، ولا يتحول الى يقين الا بحجة عقلية ولو واحدة (١٧١) . وقد يعنى الدليل مجرد ثناء ومدح لمقدرة قوم في السياسة مثل مقدرة قوم آخر في العلم دون ان يعنى ذلك حصر السياسة أو حصر العلم كل منهما فيه اشتهر به في قوم . وقد لا يكون قولاً مأثوراً من النبى بل من غيره أو قولاً مأثوراً متواتراً بالمعنى لا باللفظ (١٧٢) . والاهم من ذلك كله هو طريقة استعماله وظهوره في ظرف نفسى خاص وفي لحظة تاريخية معينة استلقت فيها السيوف وكادت الفتنة ان تقع . فكان من الضروري اظهاره بون التحقق من صحته . بل كان من الممكن وضعه انقاء للفتنة

(١٧٠) اختلف الذين قالوا بوجوب الامامة في قريش . مذهب اهل السنة وجميع الشيعة وبعض المعتزلة وجمهور المرجئة ، الامامة لاتجوز الا في قريش خاصة من كان من ولد فهد بن مالك وانها لا تجوز لممن كان أبوه من غير فهد بن مالك وان كانت أمه من قريش ولا في حليف ولا في مولى ، الفصل د ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ ، وجوب الامامة في ولد فهد بنص الرسول على ان الائمة من قريش . ترك الانصار في اجتهادهم لقيام الحجة عليهم ، اخراج الحليف والمولى بالرغم من قول الرسول « مولى القوم منهم ومن انفسهم وابن أخت القوم منهم » ، الفصل د ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ ، ص ١٢٠ ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، التمهيد ص ١٨٤ .

(١٧١) هناك صياغات عديدة للخبر مثل « الائمة في قريش » ، « ولا يزال هذا الامر في قريش ما بقى منكم اثنان » ، النهاية ص ٤٩٤ — ٤٩٥ ، الشرح ص ٧٥١ — ٧٥٣ . وعمل الصحابة بالحديث وأجمعوا عليه فصار شرطاً ، المواقف ص ٣٩٨ ، اذعان الانصار ليوم السقيفة عندهما روى الحديث ، الفرق ص ١٥ وهو معارض بحجج نقلية أخرى مثل « لا تاتونى بأنسابكم » .

(١٧٢) وذلك مثل « العلم في فارس » ، القرشية خاضعة كغيره . وهى شرط سمعى يميزه عن أكثر الخلق ، الاقتصاد ص ١٢٠ .

وتفانعا عن وحدة الجماعة فالضرورات تبيح المحظورات . لقد أذيع الخبر من صاحب النبی واکبرهم سنا وخليفته في الصلاة ، سلطة معنوية تعلن عن سلطة نصية منعا للنزاع وحققنا للدعاء كذريعة ، حفاظا على وحدة الامة . فالغاية تبرر الرواية . اثر العامل النفسى في الذاكرة درءا للفتنة واستمعالا لحجة السلطة جريا الى السقيفة . الغاية العملية الضرورية هي التي فرضت نفسها على الاسر النظرية ، والعمل يقين في حين أن النظر ظن . وقد تم قبول الخبر للغاية نفسها وحل مشكلة عملية حتى ولو كان الاساس النظرى ظنيا . وقد يكون الظرف التاريخى كله وراء ذلك . فالقبليّة ما زالت حديثة العهد ، الجاهلية ما زالت متبقية . كان الظرف اذن خلفا بين قريش وغيرها . وحسم الامر لصالح قريش دون اعتراض احد نظرا لما تتمتع به من احترام في الجاهلية وسلطة في الاسلام . وابن قريش الآن ؟ من من الحكام الآن يمكن أن يجد أصله في هذا النسب الطويل ؟ واذا كان الخلاف حول النسب قد وقع منذ ذلك الوقت فكيف به الآن ؟ وكل حاكم ينسب نفسه الى قريش تثبيتا للسلطة وطلبا للطاعة ، ركلهم الله رسول الله منتسب ! يستعمل الملوك والامراء شرط النسب الآن كل منهم يدعى أمير المؤمنين من سلالة السلف الصالحين ضد البيعة والاختيار (١٧٣) . وقد تضيق الحلقة أكثر فأكثر ويتحول شرط القرشية من العام الى الخاص فيصبح الهاشمية أو الفاطمية أو الحسينية تأكيداً على أحد الاسباط . فاذا ما حدث صراع سياسى تحول الشرط الى فرع آخر ، من العلوية الى العباسية . وكلما ازدادت الرغبة في الاستئثار بالحكم ضاق النسب ، ووضعت روايات لتبرير النظم السياسية القائمة أو المفاوئة . واذا كانت القرى من الرسول تعنى البيت والترية والتراث فان ذلك لا يعنى بالضرورة العصب والدم . لا يوجد للرسول

(١٧٣) التمهيد ص ١٨٢ ، الامامة ص ١٩٩ — ٢٠٣ ، ص ٢٣٤ — ٢٣٨ ، يجب أن يكون مقدما في الافضل ، وأن يكون من قريش ، الامامة ص ١٩٨ .

عصب ولا منه الى بنيه وراثه او خلافة لا في الدنيا ولا في الدين ،
لا في الملكية ولا في النبوة . فالانبياء لا يورثون ولا يورثون . وما يتركونه
صدقة للامة . وحياة الرسول ليست خاصة به . ارثا لولده من بعده
بل لعمامة الناس جميعا (١٧٤) . القرشية اذن ليست شرطا للامامة

(١٧٤) اختلف القائلون بان الامامة لا تجوز الا في صلب قريش :
(ا) اهل السنة وجهور المرجئة وبعض المعتزلة ، جائزة في جميع ولد
فهد بن مالك فقط (ب) الرواندية ، جائزة في ولد العباس بن عبد المطلب
(لان الخلفاء من ولده ولان العباس عصب الرسول) مقالات ح ٢
ص ١٣٥ ، اولى الناس عمة العباس وفاطمة وعلى والحسن والحسين ،
مقالات ح ١ ص ٨٧ ، (د) ولد على بن ابي طالب ثم قصرها على
عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب ، مقالات
ح ٢ ص ١٣٥ (د) الحارث بن عبد المطلب ، لا تجوز الا في بنى عبد المطلب
في جميع ولده وهم ابو طالب وابو لهب والحارث والعباس (هـ) رجل
بالاردن ، تجوز في بنى امية بن عبد شمس ، وله في ذلك تاليف (و) رجل
من ولد عمر بن الخطاب ، لا تجوز الا لولد ابي بكر . عمر ، والفرق
الاربعة الاخيرة ليس لها شبهة الا دعوى كاذبة . وانما الكلام على
الذين يرون الامامة لولد العباس لو ولد على ولكثرة عددهم ، الفصل
ح ٤ ص ١٠٩ — ١١١ ، الامامة ص ٢٣٤ — ٢٣٨ ، وعند جمهور الشيعة
الرافضة لابد ان يكون هاشميا ، المواظف ص ٣٩٨ ، مقالات ح ٢
ص ١٣٥ ، التمهيد ص ١٨٢ ، ليس بالضرورة من بنى هاشم او علوي
لخلافة ابي بكر وعمر وعثمان فهم ليسوا من بنى هاشم . العلوية
والعباسية من بنى هاشم ، التفتازاني ص ١٤٤ ، مقالات ح ٢ ص
١٣٥ ، التمهيد ص ١٨٢ — ١٨٤ ، وعند الزيدية الروافض لا تكون من
قريش الا في ولد على . ومن خرج من ولد الحسن او الحسين شاهرا
سيفه ، الاصول ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، أجمعت الروافض على ان الامامة
قراية ، مقالات ح ١ ص ٨٧ ، وعند الامامية الامامة اليوم في واحد
بعينه من اولاد على ثم اختلفوا في الذى ينتظرون خروجه ، الاصول
ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، الامام لابد ان يكون من منصب مخصوص ، ولا يكون
ذلك حتى يكون فاطميا او حسينييا او حسنيا بل من أحد البطينين ،
الشرح ص ٧٥١ — ٧٥٢ ، وعند الغلاة الامامة في الاصل في على
ولده ثم اخرجوها الى جماعة من غير قريش اما بدعواهم وصية
بعض الائمة اليه واما بدمواهم تناسخ الروح من الامام الى من زعموا
ان الامامة انتقلت اليه كالبيانىة حيث انتقلت روح الاله من ابي هاشم
بن محمد بن الحنفية الى بيسان او الى ابي الخطاب الإسدى ودعوى
المنصورية لنبوة ابي منصور العجلي وامامته ، الاصول ص ٢٧٥ —
٢٧٦ .

رأى في ذلك في وجودها في غير القرشيين أن الإمام يسهل خطه فان
الخلع واجب سواء كان قرشياً أم غير قرشي لأن الخلع لا يقوم على
السبب بل على سبب الشريعة . وإذا كانت الأمة قد اجتمعت من قبل
على أئمة قرشيين فان هذا الإجماع لم ينم بسبب القرشية بل لتوفر
شرط الإمامة الواجبة فديم سواء كانوا قرشيين أم غير قرشيين
بل قد يكون نسي القرشي أولى اتقيا للفتنة أو مراعاة لمن هو أقل
شبهة . ونحن لا نشتر بالإنفاذ أمام أغلبية قرشسية . أن شرط الإمامة
هو العلم بالقرشية وهو شرط مالي لا يتعلق بنسب أو عصب أو قرابة .
وهو يبدأ من لا يغير تحت نفس الذلوف العملية (١٧٥) . ولا مجال
لقياس الإمامة الكبرى على الإمامة المسفري ، فالأولى نيابة عن الأمة
في حين أن الثانية فرض شرعي . شرط الأولى يمكن معرفته بالعقل

(١٧٥) عند الضرورة سلاح الإمامة في غير قرش مع وجوده من
بمسلم لها في قرش . وعند إعلان مسلح الإمامة في غير قرش وكل من
كان قائمها بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها بالرغم من إجماع الأمة
على القرشسية . المجلد ٢ ص ٦٢ . وعند أبي علي إذا لم يوجد واحد
من قرش جاز منسب له . مثل المدول من الأفضل إلى المفضل .
والخبر « الأئمة من قرش » لا ينفي وجود الإمام في غيرهم . ولا يسقط
التكليف أن لم يوجد غلطية قائم لأقامة الحدود والقيام بالأحكام ،
الإمامة ج ٢٠ ص ٢٢٩ — ٢٤٢ . ومنع جمهور المعتزلة شرط القرشية ،
الموافق ص ٣٩٨ . وجوزوا وجودها في غير قرش ، مقالات ج ٢ ص
١٢٤ — ١٣٥ . ونظروا « الأئمة » للجميع ولا عهد للعموم والولاية . هم
بذلك ما إذا أساء الله وأمسك الأمر ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ منع
الخوارج شرط القرشسية . الموافق ص ٣٩٨ ، جائز أن تكون الإمامة في
غير قرش ، مقالات ج ٢ ص ١٣٤ — ١٣٥ ، المجلد ٢ ص ٢٦ ، وعند
الكمي القرشي أولى بها من غير القرشي . فان خافوا الفتنة جاز
تقديمها على غيرهم . الأصول ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، أما عند ضرر إذا
أقوى الحال في القرشي والأعجبى فالأعجبى أولى بها والمولى أولى
بها من السبب . يولى الأعجبى لأنه أقلها عشيرة ، إذا اجتمع قرشي
ينبغي تقديم النبطي إذ هو أقل عدداً وضعف وسيلة فيمكن خلعه إذا
خالف الشريعة . المجلد ١ ص ١٢٤ — ١٣٥ ، غير القرشيين أولى بها
من القرشيين . استقادات ص ٦٩ ، الأصول ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، الفرق
ص ٣٤٩ . التدبير ج ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ . مقالات ج ٢ ص ٢٣٥ —
٢٣٦ .

في حين ان شرط الثانية بمعنى خالص يمكن فهمه بعد ذلك بالمثل .
وليس كل من يستحق الصلاة في الامامة الصغرى يستحق الخلافة في
الامامة الكبرى . فشرط الاول ان يكون اقرا القوم دون بيغسة وعقد في حين
ان شرط الثاني البيعة والعقد (١٧٦) .

ب - الشروط العادية (الاسلام والحرية والفكورة والبلوغ) .
تعنى الشروط العادية الشروط التي جرت العادة على التسليم بها
وتحققها بالفعل في التاريخ ويؤديها استقراء الحوادث وصفات الائمة في
كل العصور وعدم شيوع الاستثناء الا في اقل الحالات . وهى بهذا
المعنى شروط ممكنة اى يجوز ان تكون على خلاف ما هى عليه ولكن
الواقع هو الذى يضعها ، والواقع اساس الوحي ، ولكنها شروط
ليست نظرية بمعنى لا تعبر عن مبدأ نظري عام مثل الشروط الواجبة .
ويأتى في مقدمتها شرط الاسلام . فالحكم شرعى ، والامامة تطبيق لاحكام
الشريعة ، واهل الحل والعقد مسلمون ، والبيعة تتم لواحد منهم .
فهذا حكم واقع وليس حكم مبدأ . وليس هناك مانع نظري من ان
يكون كتابيا عالما بالشريعة وحريصا على الامة وعلى مصالحها حرص
المسلم تماما ، مع توافر الشروط الضرورية فيه . ولكن الواقع شئ
والمبدأ شئ آخر ، والضرورة العملية غير الضرورة النظرية . تأخذ
الضرورة العملية اهواء الناس وانفعالاتهم وكل مكونات الوجود الانسانى
لذلك يجوز ان يكون العمال والولاة من اهل الكتاب نظرا للطبيعة
العملية التنفيذية للمنصب . ويؤيد ذلك استقراء حوادث التاريخ (١٧٧)

(١٧٦) ليس كل من استحق الامامة في الصلاة يستحق الامامة في
الخلافة اذ يستحق الامامة في الصلاة اقرا القوم وان كان اعجيبا أو
عربيا ولا يستحق الخلافة الا قرشى والخيار باطل ، الفصل ٤
ص ١٢٦ ، شرط الامامة مثل شرط الصلاة تجب معرفته بالشرع أولا
يجوز معرفته بالعقل ، الامامة ص ١٩٨ .

(١٧٧) ولا خفاء في اشتراط اسلامه ، الارشاد ص ٤٢٧ ، الغاية
ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، ان يكون مسلما الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، النهاية
٤٩٦

أما الحرية فهي قديمة تاريخية سرقة وليست غنسية نظرية . فليس هناك عبودية اليوم بعد انتفاء الرق من تاريخ البشرية . كل البشر أحرار بمعنى أنهم لا يملكون أحد . وإذا كانت هناك أمم أو أنظمة أو حكام من العبيد فإن ذلك يكون مجازا لا حقيقة ، أى فقدان الاستقلال والوقوف في التبعية . فالحرية لا تعنى الآن التحرر من الرق فلا يوجد سوق نخاسة ولكن هناك الرق السياسى وهو تبعية الحاكم إلى معسكر أو نظام أو حلف أو الاستسلام للضغط الخارجى (١٧٨) . وطالما قامت ديورات للعبيد بقودهم ، يبد . فليس العبد مستحقرا لخدمة سيده يؤمر بعمى ولكنه إذا كان نازرا ، إلى الظلم عملا على تحرير العبيد فهو حر ، وطالما هناك أحرار لا يملكون أحد وهم عبيد المال والجاه والسلطان والعرب .

أما الذكورة . دون الامام رجلا ، فقد جرت العادة بذلك باستقراء حوادث التاريخ . وقاما بوجود حاكم اختاره الناس بيععة وعقدا وكان امرأة . وهذا لا يمنع من وجود علماء وقواد عظام من النساء . ربما أن البشرية كلها تمر الآن بهذه المرحلة منذ آلاف أخرى من السنين . وليس السبب في ذلك أن النساء ناقصات عقل ودين ، فقد يكون السبب في هذين الشرطين ، الحرب والذكورة ، القدرة على اتخاذ القرار المستقل فطالما أن العبد ملحق بسببه والمرأة تحت أمرة زوجها يصعب إيجاد استقلال للقرار السياسى . وما دامت الغاية وهى استقلالية هذا

(١٧٨) عند المحكمة الاولى يجوز أن يكون عبدا أو حرا ، الملل ح ٢ ص ٢٦ ، وعند الخوارج تجوز امامة كل من قام بالكتاب والسنة حتى ولو كان عبدا ابن عبد ، الفصل ح ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ ، ويكون حرا ، الانصاف ص ٢٩ ، اللع ص ١١٦ ، ولا خفاء في اشتراط حرية المرأة . الارشاد ص ١٢٦ — ١٢٧ ، الفساية ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، الحرب لان العبد محتقر بين الناس بخدمة السيد ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، حر لئلا يشغله خدمة السيد ولئلا يحتقر فيعصى ، المواقف ص ٣٩٨ .

القرار قد تحققت فلا يهم بآية وسيلة كانت (١٧٩) .

أما البلوغ فلأن العقل شرط التكليف . ولما كانت الإمامة فرضا شرعيا فإن العقل أو البلوغ شرط التكليف فيها . ومن ثم لا تجوز إمامة صبي حتى ولو كان هناك أوصياء عليه . كما لا تجوز إمامة المجنون لأنه ناقض للعقد . شرط التكليف . وما دام الصبي أو المجنون لا يلى أمر نفسه فكيف يكون واليا على غيره (١٨٠) ؟ وتذكر هذه الشروط العادية الأربعة في العقائد المتأخرة معا مما يدل على وجودها في نوع واحد ، وتضم في العدل بخد أن يفقد معناه الاجتماعي ، فيفسر العدل تفسيراً أخلاقياً أي المسلم الحد الذكر العاقل البالغ كما هو الحال في القضاء والشهادة والمعنى الشامل لذلك عدم الفسق . وتكفى في العدالة الظاهرة دون الباطنة فالإمامة ولاية عامة تتعلق بمصالح الأمة وبظواهر الأفعال دون بواطنها (١٨١) .

(١٧٩) عند أهل السنة لا تجوز إمامة المرأة . فلا خلاف بين أحد في أنه لا تحوز إمامة المرأة ، الفصل ٥ ص ٧ ، جميع أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة ولا إمامة صبي لم يبلغ إلا الرفض فأنها تجيز إمامة الصغير الذي لم يبلغ والحمل في بطن أمه . وهذا خطأ لأن من لم يبلغ فهو غير مخاطب . والامام مخاطب بإقامة الدين ، الفصل ج ٤ ص ١٢٧ ، ويذكر حديث « النساء ناقصات عقل ودين » . المواقف ص ٣٩٨ ، وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون اماماً وأن اختلفوا في كونها قاضية فيما يجيز شهادتها فيه ، الإرشاد ص ٤٢٦ — ٤٢٧ ، شرط الذكورة ، الغاية ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، الذكورة فإنهم ناقصات عقل ودين ، الطوالح ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، أما الشيبية من الخوارج فقد أجازت إمامة المرأة إذا قامت بأمرهم وخرجت على مخالفتهم . وزعموا أن غزاة أم شبيب كانت الإمام بعد قتل شبيب إلى أن قتلت . واستتلوا على ذلك بأن شبيباً لما دخل الكوفة أقام أمه على منبر الكوفة حتى خطبت ، الفرق ص ١١٠ — ١١١ .

(١٨٠) عاقل يصلح للتصرفات ، بالنفا لقصور عقل الصبي ، المواقف ص ٣٩٨ .

(١٨١) أوجبوا في عدالة من يجيز حكم الحاكم بشهادته ، عدلاً في دينه مصلحاً لما له وحاله ، غير مرتكب لكبيرة ولا مصر على صغيرة ولا تارك للمروعة في جل أسبابه ، الفرق ص ٣٤٩ ، يكون مسلماً حراً نكراً عاقلاً بالنفا إذا ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ، =

ج - الشروط الواجبة (العلم والعدل والتدبر) . والشروط

الواجبة هي الشروط الضرورية عقلا والتي لا يكون عليها خلاف هي الشروط المبدئية التي لا تخضع لضرورة الواقع بقدر ما تعبر عن ضرورة العقل نفسه على عكس الشروط العادية التي تعبر عن ضرورة الواقع لا عن ضرورة العقل . وأولها شرط العلم ، فالعلم كمال العقل ، والعقل أداة العلم . ولا يعنى العلم الامور الغيبية أو العلم بجميع مسائل الدين ، أو أن يكون الامام أعلم أهل زمانه بل المقصود بالعلم ما يتعلق بتدبير شؤون الأمة أى علم الفتيا والاحتياط كما هو الحال في القضاء (١٨٢) . والعدل يطلو العلم في صفات الإمامة فلا

والعبد مشغول بخدمة الولي محتقر في أعين الناس ، والنساء ناقصات عقل ودين ، والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور ، التفتازانى ص ١٤٥ ، أن يكون رجلا بالغا ، الطوالع ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ، العقل والبلوغ ، ذو كمال في الدين والعقل ، أن يكون ذكرا مسلما بالغا عاقلا حرا ، المطيع ص ٩٩ ، أن يكون حرا عاقلا متدينا أو متمكنا من القياس بالحدود ، حرا يصح أن يتصرف فيما يفوض اليه دون أن يمنعه أحد ، عاقلا ، مسلما ، عارفا بالعادات ، الإمامة ص ١٩٩ - ٢٠٣ ، المراد بالعدل هنا عدل الشهادة . ولا تتحقق الا بشروط خمسة : الاسلام ، البلوغ ، العقل لان الصبي والمجنون لا يلبان أمر نفسيهما فلا يلبان أمر غيرها ، الحرية لان الرقيق مشغول بخدمة سيده ولانه محتقر في أعين الناس فلا يهاب ولا يمثل أمره ، عدم الفسق لان الفاسق لا يوثق به في أمره ونهيه ، عدلا ظاهرا دون اشتراط العدالة الباطنة ، البيجورى ص ٢ ص ٢٠٠ ، عدل لا يميل به الهوى فيجور في الحكم . عدالة الشهادة المركب من خمسة أشياء ... الصبي والمعتوه قاصران عن القيام بأمر الحكم ، العبد مشغول بخدمة السيد ... ذكرا فلا يكون امرأة ولا مختلعا لانه أشبه بالنساء الناقصات العقل والدين المنوعات من الخروج . والفاسق لا ثقة له بأوامره ، والظالم لا يقوم به أمر الدين ، عبد السلام ص ١٥٣ .

(١٨٢) عند الإمامية يجب أن يكون عالما بالغيب ، التمهيد ص ١٨٢ .
الغاية ص ٣٨٤ - ٣٨٥ ، وأن يكون عالما بجميع مسائل الدين ، المراتب ص ٣٩٨ ، النهاية ص ٤٨٧ ، ولكن عند جمهور أهل السنة أن يكون

عدل من قبل ولا علم يفتنى الى نكاح . والعدل حصة ظاهرة تتعلق
بمعاملات الناس . الجديد منوها يؤدى الى خلع الامام او الى الشورى
عليه (١٨٢) . اما الحصة الباطنية للعدل فهي المورع أى العدل من

من العلم بمنزلة من يصلح ان يكون من قضاة المسلمين ، ان يكون من اولئهم في العلم ، التمهيد ص ١٨١ - ١٨٢ ، العلم ، اقل ما يكتبه ان يبلغ فيه مبلغ المجتهدين في الحسب والاحكام ، الاصول ص ٢٧٧ . ان يكون من العلم بمنزلة قاض قضاة المسلمين ، الفاية ص ٢٨٢ - ٢٨٤ . ان يكون عالما بما يلزمه من فرائض الدين ، الطوابع ص ٢٢٩ - ٢٣٠ . ان يكون ص ٢٨٣ - ٢٨٤ ، ان يكون عالما بما يلزمه من فرائض الدين ، الطوابع ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ، ان يكون عالما بما يخص امور الدين من المسندات والسياسة والاحكام ، الفصل د ص ٦ - ٧ . ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلائل وحل الشكوك والخدم والفتوى في الوقائع ، الطوابع ص ٢٢٩ - ٢٣٠ . في قدر ما يختص به من العلم من يصلح للامامة ، ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليقوم بأمر الدين ، المواقف ص ٣٩٨ ، الفرق ص ٣٤٩ . العلم له مقدار ما يصير به من اهل الاجتهاد في الاحكام الشرعية . ما يجب ان يدل على العلم : (ا) اجماع الامة من قال بالفرض والاختبار (ب) شرط القضاة والحكام (د) هو الذي يولى القضاة . يباشر القضاء والاحكام بنفسه ولا يستخلف قاضيا . ولا بدلج للحكم الا من صلح ان يكون قاضيا ، التمهيد ص ١٨٣ ، يجب ان يكون مبرزاً في العلم مجتهداً ، الشرح ص ٧٥٢ - ٧٥٣ ، يجب ان يكون عالماً بفقهاء ما غوص اليه ليفعله ، الامامة ص ١٩٨ . الاقتصاد ص ١٢٠ - ١٢١ ان يكون مجتهدا من اهل الفتوى لان القاضي لا يكون من قبله بفتقر الى ذلك فالامام أولى ، الانصاف ص ٦٩ . ان يكون مجتهدا من اهل الفتوى . اللزج ص ١١٩ ، ان يكون من اهل الاجتهاد لا يحتاج الى استفتاء غيره من الحواث ، الارشاد ص ١٢٦ - ١٢٧ ، مجتهدا في العلم . النهاية ص ٤٩٦ .

١٨٣: عند الخوارج جميع الناس في مثل زمان ومكان على واحد منهم بشرط أن يبقى على مة النبي اعتقادهم ويجري على سنن العدل في معاملاتهم والاقتلوه واخلعوه - الملح ١ ص ٣٥ - ٣٦ ، فالإمامة صالحة في كل صنف من الناس وانمسا هي للصالح الذي يحسن القيام بهما ، وعند الخوارج وجه المعتبرة وبعض المرجئة الإمامة جائزة في كل من قام بالكتاب والسننة قرئيا فكان أي فطيليا أو ابن عبد ، الفصل

النفس . رقيديكون الورع حصة مستقلة عن العدل ولكنه في الحقيقة جانبه الباطنى . وقد يسمى الورع بأسماء أخرى مثل العفة والامانة والثقة ولكنها في الحقيقة كلها مظاهر للعدل أو الاسس الباطنية التى يقوم عليها العدل اساسا برد الحقوق لاصحابها فى الحباة وفى الاموال (١٨١) . ويؤدى العدل فى الظاهر والورع فى الباطن الى تطابق

ح ١ ص ١٠٨ — ١٠٩ ، الشرح ص ٧٥١ — ٧٥٣ ، أن يكون عدلا لانه متمسك فى رقاب الناس واموالهم وابضاعهم ، الطوالع ص ٢٢٩ ، يشترط فيها عدالة ظاهرة . فمن اقام فى الظاهر على موافقة الشريعة كان امره فى الامامة منتظما . ومن زاغ عن ذلك كانت الامامة خرابا فى العدول به من خطاه على حساب او فى العدول عنه الى غيره . وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعائته . ان زاغوا عن سنته عدل بهم او عدل عنهم ، الامول هي ٢٧٧ — ٢٧٩ ، يجب أن يكون عدلا لا يجوز ، المواقف ص ٣٩٨ ، يشترط أن يكون المباح أو المعبود اليه عدلا . المصلحة ص ٩٩ ، وعند المحكمة الخوارج من نصب وعدل هو الامام ، المواقف ص ٤٢١ ، كل من ينصبونه برايهم بعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان اماما ، الملل ح ٢ ص ٢٦ ، عدلا ثقة فيما يقول ، الغاية ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، العدل على الرعية ، النهاية ص ٤٩٥ — ٤٩٦ ، يجب أن يكون عدلا وان اقامة الفاسق لا تجوز ، الامامة ص ١٩٩ — ٢٠٣ ، وقد قيل شعرا :

من يكون سابقا مولى لن يكون ذا كمال وعدلا

الوسيلة ص ٩٨ .

(١٨١) أن يكون ورعا فى دينه ، الانصاف ص ٦٩ ، اللمع ص ١١٦ ، العدالة والورع أو قل ما يجب له من هذه الخصلة أن يكون ممن تقبل شهادته تحملا واداء ، الامول ص ٢٧٧ ، الكفاية والعلم والورع ، الاقتصاد ص ١٢٠ ، أن يكون متورعا لامره متقيا لله ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، وبالجملة غير معطن بالفساد فى الارض ، وعند الزيدية ، العفة تقرن بالعلم ، النهاية ص ٤٨٧ ، ولا بد أن يكون ورعا شديدا يوثق بقوله ويعتمد عليه ، المحصل ص ١٨٠ ، لانه دون ذلك لا تجوز له تولية القضاة ولا تعديل الشهود واقامة الحدود والنفوس . لذلك منع جواز التولية لمقاطع الطرق ، الشرح ص ٧٥٢ — ٧٥٣ ، يجب أن يختص بالامانة والفضل ، الامامة ص ١٩٨ .

السلوك الشخصى للامام مع مقتضيات العدل والورع فيكون مؤديا للفرائض مجتنباً جميع الكبائر مستترا بالصغائر . كما يتصف بصفات القائد والزعيم الذى يآلف اليه الناس ، فيأخذهم بالركة والرفق دون عنف أو غلظة حتى لا ينفضوا من حوله . ويكون يقطعا عالماً بمجريات الامور . ويكون صباح الوجه ، مبشماً دون ابتذال حتى يحبه الناس (١٨٥) . ولا بعيبه أن يكون فيه عيب خلقى جسمى ، أن يكون أعمى أو أصم أو أجزم أو أحمب أو مبتور اليدين والرجلين أو هرماً ما دام يعقل ، أو ينتابه الصرع ثم يفيق ، فكلها إعراض بشرية ، والامام بشر . الإمامة وظيفة ، وما دامت قائمة فلا تهم أوصاف الامام التى لا تؤثر فى الاداء (١٨٦) . أما الصفة الثالثة وهى التدبير فانها تتعلق بتجهيز الجيوش وسد الثغور وحماية الحدود دفاعاً عن البلاد ورداً للاعتداء . وتتطلب شجاعة وإقداماً فى الحرب ، وجراًة مراسها فيها دون ما لين أو هودة ، أو صلح واستسلام وموالة للاعداء بدعوى السلم أو طلباً للسلم (١٨٧) . وكما

(١٨٥) أن يكون مؤدياً للفرائض كلها لا يخل منها بشيء ، مجتنباً جميع الكبائر سرا وجهراً ، مستترا بالصغائر ، رفيقاً بالناس فى غير ضعف شديد فى انكار المنكر بغير عنف ولا تجاوز للواجب ، مستيقظاً غير غافل ، شجاع النفس ، غير مانع للمال فى حقه ، لا مبذر له فى غير حقه ، قائماً بأحكام القرآن والسنة ، الفصل ج ٥ ص ٦ - ٧ ، غير فاسق ولو ظاهراً ، المطيعى ص ٩٩ .

(١٨٦) شرط بعض الصالحية الابتعية صباحة الوجه ، الملل . د ٢ ص ٩٣ - ٩٤ ، لا يغير الامام أن يكون فى خلقه عيب كالاعمى والاصم والاجذع والاحدب والذى لا يدان له ولا رجلاً ، ومن بلغ الهرم مادام يعقل ولو أنه ابن مائة عام ، ومن يعرض له الصرع ثم يفيق ، ومن بويح أثر بلوغه الحلم وهو مستوف لشروط الإمامة ، الفصل د ٥ ص ٦ - ٧ .

(١٨٧) أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ الأمة والانتقام من ظالمها والخذ من مظلومها وما يتعلق به من مصالحها ، التهيد ص ١٨١ - ١٨٢ ، أن يكون ذا نجدة وكهاية وتعهد لسياسة الامور ، الانصاف ص ٦٩ ، أن يكون متصدياً الى مصالح الامور وضبطها ، ذا نجدة فى تجهيز

يتعلق التدبير بالخارج يتعلق بالداخل كذلك اى عدم التهاون فى تنفسد احكام الشريعة ، وانصاف المظلوم ، ورد الحقوق . فاذا ما اخذ الناس حقوقهم طالبهم الامام بواجباتهم ، طبق الحدود وقطع الرقاب . ومن التدبير ان يكون عالما بشؤون الامة واحوالها ، والا يولى فى الاعمال الكبار العمال الصغار حتى لا يطمعوا ويصبحوا عبيدا للوظائف يسهل شراء ذممهم حفاظا على مناصبهم (١٨٨) .

الجيش وسد الثغور ، ذا رأى حصيف فى النظر للمسلمين ، الارشاد ص ٤٢٦ — ٤٢٧ ، ان يكون عارفا بتدبير الحروب ، الاصول ص ٢٧٧ ، ان يكون بصيرا بأمور الحرب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ، الغاية ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، ان يكون ذا رأى وتدبير يدير الحرب والمسلم وسائر الامور السياسية ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، ومما يدل على وجوب كونه عالما بامر الحرب وتدبير الجيوش وسد الثغور وحماية البيضة وما يتصل بذلك فانه اذا لم يكن عالما بذلك لحق الخلل فى جميعه ، وتعدى الضرر بجهله بذلك الى الامة ، وطمع فى المسلمين عدوهم وكثر تغالبهم ، ووقفت احكامهم ، وادى ذلك الى ابطال ما اقيم لاجله ، التهديد ص ١٨٣ ، شجاع ليقوى على السذب عن الحدود ، المواقف ص ٣٩٨ ، النهاية ص ٤٨٧ ، ٤٩٥ — ٤٩٦ ، المحصل ص ١٨٠ ، ان يكون افرس الامة واشجعهم ، التهديد ص ١٨٢ ، شجاعة الامام كونه قوى القلب بحيث يمكنه رئاسة المعسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب ، الاسفراينى ص ١٤٥ ، الفرق ص ٣٤٩ ، يجب ان يكون متبكنا فى القيام بما غوض اليه مع السلامة فيما يتصل بالقدرة والتمكين وزوال وثبات القلوب ، الامة ص ١٩٨ ، وأن يكون فى البأس والشدة وقوة القلب وثبات الامور فلانه لو لم يكن كذلك لم يمكنه من تجهيز الجيوش وسد الثغور والغزو الى ديار الكفرة ، الشرح ص ٧٥٢ — ٧٥٣ .

(١٨٨) لا تنزعمة هواة نفس عن ضرب الرقاب والتكيل بمستوجبى الحدود ، الارشاد ص ٤٢٦ — ٤٢٧ ، الاهتداء الى وجوه السياسة وحسن التدبير بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها ولا يستعين على الاعمال الكبار بالعمال الصغار ، الاصول ص ٢٧٧ ، ان يكون أهلا لتدبير الخلق وحملهم على مراشدتهم ، الانتصار ص ١٢٠ ، ان يكون له القوة والبأس وشدة المراس قدر ما يهوله اقامة الحدود ، وضرب الرقاب وانصاف المظلوم من الظالم ، ان يكون شجاعا لا يجبن عن

د — هل تجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل ؟ وهو نفس السؤال : هل يجب أن يكون الإمام أفضل الناس ؟ ومسألة الأفضل والمفضول ليست مسألة صفات فردية يتمتع بها الإمام ولكنها مسألة تشير إلى بعض المواقف السياسية التي يتحتم فيها الاختيار بين قائدين ، أحدهما يمثل الأقلية المثلى والآخر يمثل الأغلبية الأقل مثالية . وهو الموقف السياسي المعروف باسم الجذرية والوسطية أو التشدد واللين أو المبدئية والعملية أو الحق النظري والامكانية الواقعية . فالأفضل في هذه الحالة حق نظري ، أي تمسك بالمبدأ ، ورفض لجميع الحلول الوسطية أو المساومة على الحق . ويسهل إيجاد أخبار ظاهرة متواترة المعنى لتأييد ذلك . وإذا كانت الإمامة من أعظم الأمور فإنه لا يليها إلا الأفضل . وولاية المفضول في هذه الحالة قبض عقلي . ويتفق ذلك مع إجماع الأمة في الصدر الأول على طلب الأفضل ، فالإمامة لا تنعقد للمفضول مع وجود من هو أفضل منه . فإن عقدت للمفضول كان أقرب إلى الملوك منه للائمة (١٨٩) . وهي حال اختيار تاريخي، وجدت

القيام بالحرب ولا يضيق قلبه عن إقامة الحد ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، أن يكون ممن لا تلحقه رافة ولا هودة في إقامة الحدود ولا جزع لضرب الرقاب ، التهديد ص ١٨١ — ١٨٢ ، ما يدل على أنه لابد أن يكون من الصرامة وسكون الجأش وقوة النفس والقلب بحيث لا تروعه إقامة الحدود ولا يهوله ضرب الرقاب وتناول النفوس فهو أنه لم يكن بهذه الصفة قصر فيما لاجله أقيم من إقامة الحد واستخراج الحق وأضر فشله هذا الأمر بما نصب له ، التهديد ص ١٨٣ ، بصيراً بسياسة الرعية . ذا نجدة وكفاية ، النهاية ص ٤٠٦ .

(١٨٩) عند الرافضة الإمام أفضل الناس ، مقالات د ١ ص ٨٨ ، لا يكون الإمام إلا أفضل الناس ، مقالات د ١ ص ٥٨ ، لا تجوز إمامة المفضول ، وهو موقف جميع الرافضة من الشيعة وطوائف من الخوارج والمعتزلة والمرجئة ، الفصل د ٥ ص ٣ ، منع قوم جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل لأنه قبض عقلا ، المواقف ص ٤١٢ — ٤١٣ ، ورفض الأشعرى إمامة المفضول ، الفرق ص ٣٥٢ ، يجب

بالفعل في شخص معين كان أفضل الناس وكان الأئمة أيضا ممثلين في الخلفاء الأربعة كذلك (١٩٠) . إمامة الأفضل اذن حق نظري وواقع تاريخي في آن واحد . ومع ذلك قد تجوز إمامة المفضول في حال التعارض بين الحق النظري والواقع العملي ، وصعوبة تحويل الاول الى الثاني . وفي هذه الحال يلزم رضا الأفضل وقبوله عن طيب خاطر تولية

أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه في شرط الإمامة ولا تنعقد الإمامة لاحد مع وجود من هو أفضل منه فيها . فان عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الأئمة ، الأصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، وعند الجاحظ والنظام الإمامة لا يستحقها الا الأفضل ، ولا يجوز ضربها الى المفضول ، الأصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، وتقدم ثلاث حجج : (أ) الاخبار الظاهرة الواردة من النبي في وجوب تقديم الأفضل متواترة المعنى (ب) اتفاق المسلمين على أن الإمامة الكبرى من أعظم الأمور وبالقالي وجب أن يكون أفضلهم (ج) اجماع الأمة في الصدر الاول على طلب الأفضل وتخييرهم بين أهل الشورى ، التهديد ص ١٨٥ — ١٨٦ .

(١٩٠) يتحقق الواقع التاريخي عند الشيعة في على باعتبار :
لأفضل . فعند الحسينية من الرفضية على أفضل الناس كلهم ، يطعنوا في أبي بكر وعثمان ، وعلى مقدم في الخلافة ، التنبيه ص ١٦٤ ، وعند الزيدية على أفضل الناس كلهم دون طعن في أبي بكر . عمر ولكنهم يطعنون في عثمان لانه نكث وغير ، التنبيه ص ١٦٤ ، وعند هشام بن الحكم على أفضل الأمة وأعلم أفرادها ، التنبيه ص ١٢٤ ، أما سليمان بن جرير فانه يكفر عليا ويقول أن عليا لا يفضل ولا تقوم عليه شهادة عادلة بضلالة ، وهذا ثابت بالروايات الصحيحة لا من العصامة ، مقالات د ١ ص ١٣٦ ، وعند النعمانية (الزيدية) أصحاب نعيم بن البيان استحق على الإمامة لانه أفضل الناس بعد الرسول وأن الأمة ليست بمخطئة خطأ اثم في بيعة أبي بكر . عمر لكنها مخطئة خطأ بينا في ترك الأفضل . رواوا من عثمان ومن محارب على ، وشهدوا عليه بالكفر ، مقالات د ١ ص ١٣٧ ، أما الزيدية فانها تفضل عليا على سائر الصحابة وانه ليس . بعد النبي من هو أفضل منه ، مقالات د ١ ص ١٤١ ، أما بالنسبة للخلفاء الأربعة . هم الأفضل عند أهل السنة ولم يمنع عن إمامة المفضول الا اخبار احدى في غير الإمامة مثل « يؤمكم اقربكم » ، الارشاد ص ٤٣٠ — ٤٣١ ، وعند أبي على وأبي هاشم تمت مبايعة أبي بكر لانه الأفضل ، الإمامة ص ٢٢٤ .

المفضول ، وقد يستند في ذلك أيضا الى حجج عقلية وواقعية ان غابت الحجج النقلية . فالأفضل لا يعرف الا بالظن في ظاهر أمره ولا يمكن معرفته يقينا في باطنه . ولا يمكن معرفته الا بنص أو إجماع أو معجزة وهو مستحيل الحدوث . وقد تفرق الفضلاء في البلاد بحيث لم يعد يحصرهم مكان أو يحدهم زمان . وان اختلاف الناس وتباينهم في الفضل يجعل من الصعب إيجاد مقاييس لاختيار الأفضل بالرغم من وجود البعض منها مثل الأزهد والأروع والأسوس والأشجع والأعلم . وهو في النهاية تكليف ما لا يطاق . وإذا كانت الإمامة وظيفة تشريعية عملية وليست نظرية فيكفي المفضول اذا كانت له القدرة على الممارسة العملية وان كان أقل علما . وإذا كان النبي أفضل الأمة ، وكان لابد للإمام أن يكون الأفضل ، فإن الإمامة تستحيل بعدم وجود من هو أفضل من النبي . وإذا ما وقع الإجماع على المفضول فهو الإمام لان الأمة لا تجتمع على خطأ (١٩١) . وهناك واقع تاريخي آخر يؤيد ذلك ويحقق إمامة

(١٩١) هذا هو موقف جمهور السنة . فقد أجمعت الصحابة على جواز إمامة المفضول ، الإجماع على إمامة معاوية ؟ وعند كثير النوى وهو من أصحاب الحديث تجوز إمامة المفضول ، الملل ج ٢ ص ٩٠ ، وعند سليمان بن جرير الزبيدي تجوز إمامة المفضول مع قيام الأفضل ، وتجوز جمهور الزيدية إمامة المفضول مع قيام الفاضل ، النهاية ص ٨٧ ، وتجوز الصالحية البترية إمامة المفضول وتأخير الفاضل ، والأفضل اذا كان الفاضل راضيا بذلك ، الملل ج ٢ ص ٩٢ - ٩٣ ، وعند طائفة من الخوارج والمعتزلة والمرجئة والجعفرية (جعفر بن البشر الثقفي ، وجعفر بن حرب الهذاني ، وجعفر بن محمد بن عبد الله الإسكافي) تجوز إمامة المفضول على الفاضل ، الفصل ج ٥ ص ٣ ، التنبيه ص ٣٤ - ٣٥ ، ولا توجد حجة أصلا من قرآن أو سنة أو إجماع أو عقل أو قياس أو قول صاحب على ضرورة إمامة الأفضل ، صعوبة معرفة الأفضل نظرا لتفرق قريش في البلاد . ولا يمكن معرفة الأفضل الا بنص أو إجماع أو معجزة وهو ممتنع . تبين الناس في الفضائل . قائلوا الأزهد الأروع فالأسوس فالأشجع فالأعلم ، وهم متقاربون في التفاضيل . وهو تكليف ما لا يطاق . الوظائف تنفيذية لا تشريعية ، الفصل ج ٥ ص ٣ - ٦ ، الإمامة ليست مستخفة بعمل وليست في حاجة الى أن يكون أفضل أهل الزمان أو أنه لا يصلح لها الا واحد كما قال عباد . الإمامة غير النبوة . النبي أفضل من في الأمة بعد البعثة لا قبلها ، الإمامة ص ٢١٥ - ٢٢٤ .

المفضول مع وجود الافضل ، قد يكون السؤال نفسه واختيار المفضول أحد التبريرات النظرية له (١٩٢) . ولكن الحجة الأكثر حسما في ذلك هي حجة الواقع أي تحقيق المصلحة ودرء المفسدة على مستوى وحدة الامة . فلو كانت مبايعة الافضل تؤدي الى الفتنة والشقاق في وقت قل فيه الفضلاء يكثر فيه الاقل فضلا فانه في هذه الحالة تجوز مبايعة المفضول . هذا بالاضافة الى انه لا توجد حجة عقلية أصلا من كتاب او سنة او اجماع او عقل او قياس او قول صاحب من أجل مبايعة الافضل . في كل الظروف والاحوال (١٩٣) . ويمكن وضع مقاييس للفصل حتى ٧

(١٩٢) أثبت سليمان بن جرير الزيدبة ائمة ابي بكر ، والامة تركت الاصلح في البيعة لها لان عليا كان اولي بالامامة الا ان الخطأ في البيعة ليس كقرا ولا فسقا ، الفرق ص ٣٢ — ٣٣ ، الملل ج ٢ ص ٨٩ ، ائمة عثمان ست سنين مع كون علي افضل . الاصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ وكذلك تقوم من المعتزلة منهم جعفر بن بشر وجعفر بن حرب ، الملل ج ٢ ص ٩٠ ، مقالات ج ١ ص ٣٥ ، ص ٢٣٧ ، التنبيه ص ٣٤ . طعن بعض الزيدية في المسحابة مثل الامامية ، الملل ج ٢ ص ٨٦ ، مقالات ج ٢ ص ١٣٤ ، عند الزيدية ومعتزلة بغداد والجعفرية على افضل الذين بعد الرسول ، لا يسبقه بالفضل أحد ، ولي الرسول عمرو بن العاص على فضلاء المهاجرين والانصار في غزوة ذات السلاسل ، مبايعة المفضول على الفاضل اذا علم انه يقوم بالامامة ويؤدي حقها ويعلم علمها . ولي الرسول ابا بكر وكان على افضل . ازواج النبي كلهم في الجنة وعلى افضل منهم . يتهراون من ابي موسى الاشعري والمغيرة بن شعبه والوليد بن عقبة وطوائف مالاوا على عداوة على مع معاوية وركنوا الى الدنيا وآثروها على الآخرة . ويتهراون ممن تبرأ من الشيخين والعشرة المبشرين بالجنة ويعتبرونهم فساقا عصاة . على افضل الامة بعد الرسول يأخذون قوله في العبدل والتوحيد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول باحباط الاعمال والقول بالفرض ويقتدون به في قتال اهل الصلاة ، هو العلم والامام وحجة الله بعدد الرسول ، وهم الشيعة الخلفاء ، التنبيه ص ٣٤ — ٣٥ .

(١٩٣) عند اهل السنة يتعين ائمة افضل اهل العصر الا ان يكون في نصبه هرج ومرج وهيجان وفتنة فيجوز نصب المفضول ، الارشاد ص ١٣٠ — ١٣١ ، جوزه آخرون لعله اصلح للامامة من الفاضل

يترك اختيار الأفضل ومبايعة المفضول للتقدير الذاتي بحيث يتدخل الهوى في الحكم . فقد يكون في الأفضل علة تخرجه من كونه اماما . مثل نقصه لبعض الشرائط . وقد يكون فيه علة بدنية أو نفسية . يجعل المفضول أرجح منه . ولا يدخل عامل النسب ، القرشية أو الهاشمية أو العلوية أو العباسية عاملا مرجحا للمفضول على الأفضل . وقد يكون الاول أكثر شهرة في الفضل وسلامة الحال تسكن النفس اليه ويحبه الناس . وقد يكون بعيدا عن عهد الكفر لا تنفر منه النفوس . وقد يكون انقياد الناس له أكثر وقبوله أعظم . الأفضل اذ ليس شرطاً على الاطلاق بل هو شرط ترجيح يخضع للمرجحات التي تكون في المفضول أقوى . وقد يكون في لحظة العقد عارض يقتضى تقديم المفضول على الأفضل مثل كونه في البلد الذى مات فيه الإمام مع غياب الأفضل في بلد بعيد (١٩٤) . ومع ذلك فان جواز اقامة المفضول

اذ المعتبر في ولاية كل امر معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ، ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة أعرف وبشرائطها أقوم . وفصل قوم وقالوا : نصب الأفضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض أن العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول ، المواقف ص ٤١٢ — ٤١٣ ، أجازها القلانسي ، الفرق ص ٣٥٢ ، اذا كانت فيه شرط الامامة . وبه قال الحسين بن الفضل ومحمد بن اسحق بن خزيمة وأكثر اصحاب الشافعى . وقال الباكون من المعتزلة الأفضل أولى بها فان عرض للامة خوف فتنة من عقدها للأفضل جاز لهم عقدها للمفضول . الاصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، اذا منع عارض من قيام الأفضل يسوغ نصب المفضول ، التهيد ص ١٨٢ ، النسفية ص ١٤٥ ، لان المساوى في الفضيلة بل المفضول أقل علما وربها كان أعرف الناس بمصالح الامامة ومفاسدها واتدر على القيام بواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وأبعد عن اثار الفتنة ، التفتازانى ص ١٤٥ ، الاسفراينى ص ١٤٥ .

(١٩٤) ما لاجله يقوم المفضول على الفاضل : (١) ان يكون في الأفضل علة تخرجه من كونه اماما أو تنقصه بعض الشرائط كالعلم أو المعرفة أو السياسة على عكس المفضول ٢ — لو كان الأفضل عبداً

مع وجود الافضل هو بداية السقوط في التاريخ وبداية التخلي عن المثال من اجل الواقع . وهو تنازل لا يمكن التنبؤ بنهايته ومداه .

خامسا : الثورة على الحكم .

اذا كانت اوصاف الامام وصفات الامة قد ركزت على شخص الامام فان الثورة على الحكم تقلل من هذا التشخيص للمشكلة السياسية وتتناول المؤسسات واجهزة الرقابة على الحكام . وتتدرج هذه من الوسائل السلمية العلنية مثل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة في الدين الى ضرورة الجهاد . فاذا ما تم استنفاد الوسائل السلمية دون اصلاح الحال تم اللجوء الى وسائل اخرى اكثر فعالية حيث لا تجوز طاعة الامام الجائر ، وبالتالي وجب خلع وعزله والا فلا سبيل الا الخروج عليه . وانما يتم ذلك كله باسم التوحيد حيث يجد التوحيد في البداية مصبه وتحققه في النهاية .

١ — الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ويحدد هذا المبدأ العلاقة بين الجماهير والسلطة ، بين الامة والامام بعيدا عن التشخيص السياسي وتركيز المشكلة السياسية كلها على شخص الامام . وهي احدى اصول خمسة في العقائد يقوم عليها علم

أو ضريرا أو زمنسا أو مشغولا بهرض يبعد برؤه أو مختل الرأي أو لجزعه من تطبيق الحدود ٣ — لو كان الأفضل من غير قریش والمفضول من قریش (وهذا مرتبط بشرط القرشية ورفضه) ٤ — لو كان المفضول أحق مثل سلامة الحال وشهرة الفضل والصلاح ويكون النفس اليه ٥ — لو كان المفضول ليس قريب عهد بالكثير ، لا تنفر منه النفوس ٦ — لو كان المفضول انقياد الناس له أكثر ٧ — الأفضل ليس شرطا على الإطلاق بل مرجحا لو كان في المفضول مرجحا أقوى ٨ — اذا كان في حال العناد عارض يقتضي تقديم المفضول مثل أن يكون في البلد الذي مات فيه الامام أو معرفة المفضول دون الأفضل أو خشية الفتنة ،
الامامة ص ٢٢٧ — ٢٣٣ .

التوحيد أى أنه نتيجة طبيعية للاصول الأربعة الأولى خاصة لأصلى التوحيد والعدل . وقد يصبح موضوعا منفصلا وتفرد له مؤلفات خاصة . فالمندا يتعلق بالاصول وليس بالفروع (١٩٥) .

فماذا يعنى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ؟ هناك أربعة مصطلحات : الامر ، والنهى ، والمعروف ، والمنكر . فالامر والنهى مقولتان فى علم أصول الفقه صيغتهما أفعال ولا تفعل يقتضيان الفعل وعدم الفعل . أما المعروف والمنكر فيفيدان معنى الحسن والقبح العقليين . ويتوجه الامر والنهى نحو الأفعال وليس نحو الأفكار والآراء أى أنه يخص العمليات والشرعيات لا النظريات . وهو مبدا للحقوق المدنية تتعلق بالأفعال الظاهرة ولا يخص توجيه الفكر والحد من حريته (١٩٦)

ويبدو النهى عن المنكر أهم بكثير من الامر بالمعروف طبقا للقاعدة الأصولية أن درء المفسد مقد على جلب المصالح . ويتضح ذلك من قسمة المعروف والمنكر . فقسمة المعروف مقتضية تتعلق بالصورة دون المضمون اذ أنه ينقسم الى واجب وما ليس بواجب ، فالامر

(١٩٥) هذا هو موقف المعتزلة كما عرضه القاضي عبد الجبار فى الاصل الخامس ، الشرح ص ١٤١ — ١٤٨ ، ص ٨٢٩ — ٧٤٩ ، فصل الإمامة ص ٧٤٩ — ٧٦٨ ، وقد اتصل بباب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الكلام فى الإمامة ووجه اتصاله بهذا . أن أكثر ما يدخل فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يقوم بها الا الأئمة ، الشرح ص ٧٤٩ ، التنبيه ص ٣٦ ، ولجعفر بن المبرك كتاب خاص فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الانتصار ص ٨١ ، وهو أيضا موقف الزيدية اذ يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، ويقولون بالعدل والتوحيد والوعد والمنزلة بين المنزلتين ، التنبيه ص ٣٤ — ٣٥ .

(١٩٦) الامر هو قول القائل لمن دونه فى الرتبة أفعال ، والنهى لا تفعل . والمعروف كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه . ولهذا لا يقال فى أفعال القديم معروف ، الشرح ص ١٤١ ، والمنكر كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه . ولا يقال ما وقع من الله منكر لانه لا يعرف قبحه أو دل عليه . المقصود الا يضيع المعروف والا يقع المنكر ، الشرح ص ١٤٨ .

م ٢٠ — الايمان والعمل — الإمامة

بالواجب واجب وبالنافلة نافلة وبالمندوب مندوب في حين أن المنكر من حجب
السورة واحد وهو وجوب النهي عنه عند استيفاء الشروط لا فرق في
ذلك بين صغيرة وخبرة (١٩٧) . ولكن الأهم من ذلك قسمة المنكر من
« بث المفسدون إلى قسامين » الأول ما يختص به ويقع به الاعتداد مثل
نصب فقير ليس له إلا درهم واحد وهو منهي عنه عقلا وشرعا لأنه
سلب لما يقيم به أوده ونهب لحد الكفاف منهي عنه عقلا لأنه دفع
الضرر ومنهي عنه شرعا لأن خير أمة أخرجت للناس لا يكون هكذا وضعها
في التفاوت بين الأغنياء والفقراء . وما يختص به ولا يقع الاعتدا
به مثل نصب غني له أموال قارون درهم وهو غير منهي عنه عقلا أن كان
منهيا عنه شرعا . ولما كان النقل أساس النقل فانه يكون غير منهي عنه .
وإن السرقة من الغني أقرب إلى إعادة توزيع الدخل بين الطبقات .
والثاني ما بتداه وهو المنهي عنه عقلا وشرعا ولا يحتاج في ذلك إلى
تدبير واجتهاد . فانه من المنكر يتوجه أساسا إلى الأوضاع الاجتماعية
التي يحكمها توزيع الدخل وتفاوتها بين الطبقات . وقد ينقسم المنكر
إلى قسمين آخرين . الأول ما يتغير حاله بالأكراه ويقع ضرره عليه
فقط مثل سرقة الدرهم من فقير والثاني ما لا يتغير حاله بالأكراه
ويتعدى الضرر إلى الغير كسرقة الفقراء ونهب العاملين واستغلالهم
وسرقة جهودهم . وقد ينقسم المنكر إلى عقليات كالظلم والكذب والنهي عنه
واجب ، وهو أقرب إلى الأمور المعنوية والأخلاقية وإلى الشرعيات سواء
ما كان للاجتهاد فيها مجال أو ما لم يكن للاجتهاد فيها مجال وهي
الأمور المادية كالسرقة والنهي عنها أيضا واجب . يتجاوز الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر مجال الأخلاق الفردية إلى الأوضاع الاجتماعية وفي
مقدمتها الأوضاع الاقتصادية فيما يتعلق بالمساواة وإعادة توزيع الدخل

(١٩٧) المعروف على قسمين : واجب وليس واجب . الأمر
بالواجب واجب وبالنافلة نافلة (أبو علي) ، وبالمندوب مندوب ، الشرح
ص ١٤٦ ، ص ٧٤٥ ، والمنكر كله في باب واحد في وجوب النهي عنه
لقبحه عند استيفاء الشروط لا فرق بين صغيرة وكبيرة ، الشرح ، ص
١٤٦ - ١٤٧ .

بين الطبقات . اذا كان المنكر من باب أفعال القلوب غير معروفة ولا يطلع عليها فلا يجب النهى عنها ، والمعروفة الظاهرة قد نهى عنها . اما أفعال الجوارح فهي التى يجب النهى عنها لظهورها وآثارها فى الحياة الاجتماعية (١٩٨) .

والامر بالمعروف والنهى عن المنكر واجبان ، بل واجبان شرعيان مثل الصلاة . وقد يرجع وجوبها الى درجة وجوب المأمور بها أو المنهى عنها فيكون الامر بالوجوب واجبا وبالمندوب مندوبا حتى يترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لمن يأمره وينهاه حرية الاختيار والادراك فى حالة المندوب والمكروه .. وهو وجوب لطف ومصلحة ، لطف من الله

(١٩٨) المناكير قسمان : (أ) ما يختص به وهو قسمان ١ — ما يقع به الاعتداد ، فمقيم ليس له الا درهم يغصب منه منهى عنه عقلا وشرعا ، من جهة العقل لانه دفع الضرر ، ومن جهة الشرع لقوله « كنتم خير أمة أخرجت للناس » ٢ — ما لا يقع به الاعتداد ، غنى مثل قارون يغصب منه درهم لا ينهى عنه عقلا ويجب شرعا (ب) ما يتعداه يجب النهى عنه عقلا وشرعا (أبو على) وشرعا دون عقلا (أبو هاشم) الا فى موضع واحد ، وينقسم قسمين : (أ) ما يقع الاعتداد به يجب النهى عنه شرعا وعقلا ان لحق صاحبه به ضرر (ب) ما لا يقع الاعتداد به شرعا ، الشرح ص ١٢٤ — ١٤٥ ، ص ٧٤٥ — ٧٤٦ ، المناكير قسمان : (أ) يتغير حاله بالاكراه ، ما يقع عليه ضرره فقط ، يجوز فيه بالاكراه الا كلمة الكفر فهي فى حاجة الى نية (اكل الميتة وشرب الخمر) (ب) لا يتغير حاله بالاكراه الذى يتعدى ضرره الى الغير (القتل والقذف) فذلك لا يجوز الا فى المال اذ يجوز اتلاف مال الغير بشرط الضمان ، الشرح ص ١٤٥ ، المناكير ضربان عقلية وشرعية : (أ) العقلية (الظلم والكذب) والنهى عنه واجب لا يختلف الحال فيها (ب) الشرعية ضربان ١ — ما للاجتهاد فيه مجال (شرب المثلث) بنظر فيه حال المكلف يعتبره حلالا (حنفى) أم حراما (شافعى) ٢ — ما لا مجال للاجتهاد فيه (السرقة والزنا والخمر) النهى عنه واجب لا يختلف فيه الحال ، الشرح ص ١٤٧ ، المنكر اذا كان من باب الاعتقادات ، لا فرق بين أن تكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح فانه يجب النهى عنها لقمحها . أما اذا كانت أفعال القلوب غير معروفة فلا ينهى عنها . أما اذا تم الاطلاع عليها فيجب النهى عنها ، الارشاد ص ٣٦٨ — ٣٧٠ .

ومصلحة للعباد . تقوم به مصالح الناس التي ترعاها الشريعة (١٩٩) .
وهو واجب عقلا وشرعا . فالظلم يعرف عقلا ، يحس به الانسان
وتدركه الطبيعة ولو لم يكن واجبا عقلا لكان مغريا بفعل القبيح .
ويستحيل أن يكون للوجوب أساس في الطبيعة البشرية (٢٠٠) . ولا
يستلزم وجود الامام ، ولا تقوم به الأئمة لان الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر اصل للرقابة عليهم . وان تطبيق الأئمة للشريعة وتنفيذهم للحدود
ليس امرا بالمعروف ونهيا عن المنكر بل هو تطبيق لاحكام الشريعة .
وأحيانا يكون دليل وجوب الامامة هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وكان الامامة اصلها ومستندها في الرقابة الشعبية . انها يجب على
عامة الناس قدر الامكان ندبا وواجب على علماء الأمة فرضا . وهو
ليس فرض كفاية على العلماء اذا قام به البعض سقط عن البعض الآخر
ولكنه فرض عين على كل عالم بما دام قد استوفى شروطه . فالعلماء
ورثة الانبياء والا ارتكن العلماء بعضهم الى بعض ، وأوكل العالم الامر
الى غيره حتى يضيع الأصل . فاذا ما استعصى على العامة وعلى العلماء

(١٩٩) أوجبه قوم ومنعه آخرون . تابع للامور . الامر بالمعروف
واجب وبالمنذوب مندوب ، المواقف ص ٤٢٤ ، واجبان بالاجماع
على الجملة ، منعه الروافض لانه موقوف على ظهور الامام ، الارشاد
ص ٣٦٨ - ٣٧٠ ، فريضة صنو الايمان ، الرسالة ص ١٧٨ - ١٨٠ .
مقد قيل شعرا :

وليس ان الامر بالمعروف والنهي فرضان بلا تزييف
دونه لم يستطع قيام بمقتضاها فلا انتظام
الوسيلة ص ٩٩ .

(٢٠٠) الخلاف في الوجوب سمعا او عقلا . عند أبي على سمعا
وعقلا . لو لم يكن الوجوب عقلا لكان مغريا بالقبيح ، الشرح ص
٧٤٣ - ٧٤٤ ، وعند أبي هاشم سمعا الا في موضع واحد وهو أن
بشاهد واحدا يظلم غيره فيلحق قلبك بذلك مضى وضرر فيلزمك النهي
عنه دفعا لتلك المضرة عن النفس ، الشرح ص ٧٤٢ ، عند أبي هاشم
المنهي عن المنكر يحسن عقلا وان لم يجب كالدال على انه في حكم الندب
لانه يستحق به المدح والتعديل ، المغنى ح ٦ ، التعديل والتجوير ص
٣٧ .

فانه في هذه الحالة وحدها يمكن اللجوء الى الامام حتى لا تستدعى السلطة على الناس بلا مبرر وحتى يعطى للرقابة الشعبية اكبر فرصة ممكنة (٢٠١) .

وللامر بالمعروف والنهي عن المنكر شروط تضمن وقوعها واحداث اثرهما وتجاحهما وتخفف من حثتها وثقلها على النفس وتقتل اسباب غشلهما . واهمها الا يثيران فتنة او غضبا او ينفران الناس من الاسلام والمسلمين ، ويبعدانهم عن الامة وعلمائها ، فالنصائح صعبة على النفس والتوجيه ثقيل عليها . فالامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما يتمان حرصا على الاسلام الذي يشترك فيه الناصح مع المنصوح . فليس الناصح باكثر اسلاما من المنصوح او باشد غيرة على الاسلام منه . ويشترط ايضا عدم التجسس والطمص على الناس وتتبع عوراتهم ومضحهم على رؤوس الاثنياد . بل على العكس ، التستر على الناس يجعلهم اقرب الى قبول النصيحة وقبول التذكير عن طيب خاطر . فما الفائدة من الاتيان بأصل مثل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهدم أصل آخر وهو المحافظة على حرمان الناس ؟ وعلى الناصح

(٢٠١) عند المعتزلة ، هو واجب على جميع الناس وعلى جميع الامم فرض ، التنبيه ص ٣٦ ، باستثناء شذوثة من الامامية ، والدليل « كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » البيهقي ج ٢ ص ١٠٢ — ١٠٣ ، « يابني ، اقم الصلاة وامر بالمعروف وانه عن المنكر » ، وكذلك حديث « ليس لعين ترى الله يعصى فتطرق حتى تغير او تنتقل » ، الشرح ص ٧٢١ ، ويؤيده الاجماع . الشرح ص ٢٤٢ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، المطيعي ص ١٠٠ ، لا يتخصص بالولاة بل ثابت لاحاد المسلمين ، الارشاد ص ٣٦٨ — ٣٧٠ ، البيهقي ج ٢ ص ١٠٢ ، الجوهرة ج ٢ ص ١٠٢ ، وهو على ضربين : (١) ما لا يقوم به الا الائمة كاقامة الحدود وحفظ البيضة وسد الثغور وتنفيذ الجيوش وتولية القضاة والامراء (ب) ما يقوم به كافة الناس (الخير ، الزنا) . اذا كان هناك امام فالرجوع اليه اولى ، الشرح ص ٧٤٣ ، فرض كفاية بدليل « عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم » ، المطيعي ص ١٠٠ ، اذا ارتفع القرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين ، فرض كفاية وليس فرض عين ، الشرح ص ١٤٨ .

أن يعلم أن المأجور به معروف وأن المنهى عنه منكر والا أمر بالمنكر ونهى
عن المعروف . فالعلم شرط النصيحة . وقد لا يغنى الظن عن العلم لأن
الظن لا يغنى عن الحق شيئا ، وتترك النصيحة حينئذ لمن هو أهل
للعلم لا للظن . ولا بد أن يكون المنكر حاضرا فلا يعقل أن يتم نهى عن
منكر لم يحدث بسد والا كانت النصيحة مجرد اعلان عن النفس ومزايدة
في الايمان وطلب منصب أو جاه . فالواقع اساس الممارسة ، وأصل
عقلى منصوص عليه في الوحي بلا واقع يكون مجرد هراء وظيفته تعبيه
الواقع دون الكشف عنه أو تغييره . وتتوقف ممارسة الاصل اذا ما
ادى النفس عن المنكر الى منكر اعظم منه مثل قتل الدب لساحبه . وطبقا
لحساب الضرر فان الضرر الاقل يبدو مقبولا في سبيل تفادى ضرر اعظم .
ولا خلاف بين أن بقع الضرر على الغير اى المنصوح أو الذات اى
الناصح . فقد تتوقف ممارسة الاصل اذا ما ادى الى الحاق الضرر بالنفس
سواء كان ذلك في الحياة أو في المال اى الضرر المعنوى أم المادى
ويترك تقدير هذا الضرر لقدرة العالم الناصح على التحمل وهو ما
يختلف فيه العلماء ، كل طبقا لقدراته وطاقاته ووضعته . وأخيرا لا يتم
الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الا اذا كان له اثر في الواقع حتى
يحقق غرضه . أما اذا لم يكن له نأثر وكان أشبه بالصراخ أو اقامة
الاذان في الصحراء حيث لا مجيب فانه يكون أيضا فارغا بلا مضمون
فالشهادة ليست للشهادة ، والاعلان ليس هدفه الاعلان . إنما الكلمة
تهدف للتأثير والتغيير (٢٠٢) .

(٢٠٢) شرلمان يجب بوجوبهما ويستقط بزوالهما : ١ — أن بظن
أنه لا يصير وجبا لثوران غنسة والا لم يجب . وكذلك اذا ظن أنه
لا يفضى الى المقدسود بل يستحسن حينئذ اظهار الشعر ، الاسلام
٢ — عدم التجسس لأيات « ولا تجسسوا . . . » ، « ان الذين يحبون
أن تشيع الفاحشة » وحديث « من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ،
ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الاشهاد الاولين والآخرين » ،
« من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليسترها » ، وكان الرسول -
ولا يتجسس على المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ، المواقف ص

أما طرق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فأنها تختلف فيما بينها بالنسبة لكل منهما . فالامر بالمعروف يكفى مجرد الامر به دون الزام . أما النهي عن المنكر فلا يكفى فيه مجرد النهي بل لابد من الالزام . وبالتالي لزمّت وسائل تحقيقه وتنفيذه من أجل أحداث التغيير المطلوب ، رويداً التغيير بالفعل والذي يرمز اليه باليد أى بالقوة . ويختلف في مداها بالضرب أو بالقتال . كما يختلف في الضرب بالأيدي أو النعال ، يختلف أيضاً في القتال بالقبض والسلاح أى بالسيف أو بمهرقة حاسمة وفاصلة يجمع لها الجنود بالآلاف . فان صعب التغيير باليد فلا يبقى الا اللسان أى الكلمة والقول . ويختلف في القول بين القول اللين والقول الخشن . فباستمرار الاعلان يمكن أحداث التأثير . وبدوام القول يرداد وعى الأمة وتضغط بثقلها من أجل أحداث التغيير . فان استحال القول نظراً لظروف القهر وكبت الحريات ومنع الكلمة لم يبق الا القلب أى الاستمرار والثبات على الحق دون مخالفة الضمير أو بيع الذمة أو الرضا بالقهر . ولما كان ذلك يتطلب اتفاق القول والعمل مع الوجدان فان النهي عن المنكر بالقلب يحرس الإنسان من الوقوع في النفاق وقول ما لا يؤمن به أو في المبالاة وفعل شيء لا يرضى عنه ويحرسه من التصفيق والتهيل أو المداينة والمجارة وحتى لا يكون الناس على دين ملوكهم (٢٠٣) . ولكن تنشأ من ذلك صعوبتان : الاولى هى استعمال

٤٢٤ ، وهناك شروط أخرى مكملّة مثل ٣ — أن يعلم أن الامر به معروف ، وأن النهي عنه منكر والا أمر بالمنكر ونهى عن المعروف ، وغلبة الظن مقام العلم ٤ — أن يعلم أن المنكر حاضر ٥ — أن يعلم أن ذلك لا يؤدي تأثير ٧ — أن يغلب ظنه أو يعلم أنه لا يؤدي الى مضرة في ماله أو في الى مضرة أعظم منه منكر أكبر ٦ — أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله نفسه ، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص ، الشرح ص ١٤٣ — ١٤٦ ، ص ٧٤١ — ٧٤٤ ، الارشاد ص ٣٦٨ — ٣٧٠ ، البيجورى ج ٢ ص ١٠٣ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، المطيعى ص ١٠٠ .

(٢٠٣) فرق بين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . الاول يكفى

السيف ضد الامة أفرادا أو جماعات وهو السنف الذى بسـل الـى حد القتال والدخول فى معارك بالآلاف وبالتالى شق الامة واشعال حرب أهلية داخلية طاحنة . والثانية قتال من ضد من ؟ هل تقايل عامة الناس وحدهم أو علماء الامة وحدهم أم عامة الناس بقيادة علماء الامة وحدهم أم بظهور امام جديد عادل ؟ وهل العامة أو العلماء أو الامام الجدد الخارج يقوم كل منهم بتغيير المنكر بيده أم تكفيهم النصيحة ويوكل الامر الى الامام أى الى السلطة الشرعية لتغيير المنكر فيكفيهم البلاغ والاعلان ؟ وضد من سيقع القتال ؟ ضد مرتكبى المنكر من عامة الناس أو من العلماء ضد الامام الذى عقدت البيعة له ولم يستمع لسمع وبالتالى تجوز الثورة عليه ؟ الا يكون ذلك مدعاة للخروج المستمر على السلطة الشرعية ، وتفتت الامة وتشردمها واشاعة الفوضى فى البلاد ؟ ونظرا لهاتين السعوبتين يمكن قلب طرق الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والبدائية بالتغيير بالقلب أى بعقد المعزم

مجرد الامر به دون الزام اما النبى عن المنكر فلا بد من القول ثم القول الخشن ثم الضرب ثم القتال ، الشرح ص ٧٤٤ - ٧٤٥ ، وقد اختلفوا فى انكار المنكر والامر بالمعروف بغير السيف الى : (ا) بالقلب ، وبالسنان فليد اما السيف فلا يجوز (ب) بالسنان والقلب وليس بالبدن ، مقالات ج ٢ ص ١٢٥ - ١٢٦ ، وقد اختلف الناس فى مقدار التفسير باليد الى : (ا) لا ينكر على اهل الصلاة الا بالنعال والايدي (ب) وقال آخرون بالنعال والايدي والكلام (ج) وقال فريق ثالث بالقبض والسلاح (د) وقال فريق رابع لا ينكر احد منكرا الا اذا اجتمع له عشرة آلاف رجل بقيمون اما بما بقاتل منهم والا لم يلزمه انكار ، التنبيه ص ٢٧ ، البداية مما قدر عليه . فان لم يقدر فباشد الامور ، فان لم يقدر فقلسه ، التنبيه ص ٣٧ - ٣٨ ، الجوهرة ج ٢ ص ١٠٢ ، البيجورى ج ٢ ص ١٠٢ ، واختلف الناس فى السيف على أربعة اقاويل : (ا) المعزولة والزيدية والخوارج من المرجحة واجب اذا أمكن أن نزيل بالسيف اهل البيت ونقيم الحق (ب) الروافض تبطل السيف ولو قتلت حتى يظهر الامام فيأمر بذلك (ج) أبو بكر الاصم ، السيف باطل ولو قتلت الرجال رسميت الذرية وأن الامام قد يكون عادلا أو غير عادل ، وليس لنا ازالته وان كان فاستقما ، وانكروا الخروج على السلطان ولم يرده ، مقالات ج ٢ ص ١٢٥ .

والنية على القسط بالحق والابتناء على صفاء النفس وإخلاص الضمير دون ما تهاون أو مداهنة أو نفاق . فيصبح المسلم يسلكه واعتقاده اعتراضا مجسما ورفضاً مشخصاً لما يراه أهله من منكر . وهو نوع من المقاومة السلبية للظلم يؤتى ثماره إذا ما شاع وانتشر . فان لم يفلح فالتغيير بالقول واللسان . ويظل طريق التغيير النصيحة والإرشاد والإعلان عن الحق في مواجهة الباطل ، وانما بقاء الباطل في غيبة الحق عنه . فإذا ما تراكمت الأقوال وعم الوعي وانتشر الحق فقد يحدث التغيير الفعلي ، فالكلمة فعل ، والقول أثر . فان لم يحدث التغيير لم يبق الا اليأس أى التغيير بالقوة بعد استنفاد كل الوسائل السلبية الممكنة . ومع ذلك تنشأ صعوبتان أخريان . الأولى الاتهام بالطاعة العمياء للامام والتسليم بالامر الواقع وإثار الطاعة على الخروج ، والرضا على الثورة مما يؤدي الى القعود عن نصره الحق . والثانية ما العمل في الامام الجائر وحكم البغاة ؟ هل يكفى في ذلك النهي عن المنكر بالقلب ثم باللسان ثم باليد أم أن مقاومة البغي بالفعل فرض شرعى ؟ لم يكن هناك مفر اذن من التسليم بأن طاعة الامام مشروطة بطاعته للشرعية ، فلا طاعة في معصية . ومن قاتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قاتل دون عرضه فهو شهيد ، ومن قاتل دون مظلته فهو شهيد . ولا يكفى ان يكلم الامام الباغي بل يجب ان يخلع . فان لم ينخلع وجب خلعهِ وسل السيوف اذا اقتضت الضرورة (٢٠٤) . لذلك وجب قتال

(٢٠٤) اتفقت الامة على وجوبه واختلفوا في كيفية الى : (أ) اهل السنة بالقلب فقط أو باللسان ولا يكون باليد ولا بسل السيوف . وعند ابن كيسان والاصم والروافض لو قتلوا كلهم لا يتغير ذلك الا ان يخرج الناطق حتى يجب سل السيوف . واقتدى اهل السنة بعثمان والصحابة والقاعدين . ولكن اذا كان هناك فسق وجب عندهم سل السيوف مع الامام العادل . (ب) طوائف اهل السنة وجميع المعتزلة وجميع الخوارج ، وجوب سل السيوف اذا كان ضرورة في دفع المنكر ، وهو موقف عائشة وطلحة والزبير وأبى حنيفة ومالك والشافعي ودادود ، الفصل ٥ ص ١١ - ١٥ ، لا طاعة في معصية ، انما الطاعة

البغاة باعتبارهم اعداء للامة مثل الكفار . قد يتبع من يولى منهم ويجهز على جرحاهم وتغنم اموالهم . وقد يكفى قتالهم دون ان يتبع من يولى منهم او يجهز على جرحاهم او تغنم اموالهم . وقد يغنم ما في عسكرهم فقط دون اتباعهم الذين لا يقاتلون . وقد يقتلون غيلة اذا كان في ذلك خلاص الامة لدرجة شهادة الزور عليهم واستباحة نسائهم . وقد لا يقتلون الا نزالا ومواجهة وقتالا . وقد لا يدفن قتلاهم او يكفنون او يصلى عليهم . وقد يدفنون ويكفنون ويصلى عليهم . الى هذا الحد وصل قتال البغاة (٢٠٥) . ويتجاوز الامر بالمعروف والنهي

في الطاعة وعلى احكام السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية ، فان امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة . من قتل دون ماله فهو شهيد ، والمقتول دون دينه فهو شهيد ، والمقتول دون مظلمة فهو شهيد ، « لتأمرن بالمعروف ونهين عن المنكر او ليعذبكم الله بعدا من عنده » ، الفصل د ه ص ١٧ ، قال البعض : كيف تساح الحريم وتسفك الدماء ، وتؤخذ الاموال ، وتهتك الاستار باسم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ؟ فيقال : ما تقولون في سلطان جعل اليهود اصحاب امره والنصارى جنده والزم المسلمين الجزية وحمل السيف على اطفال المسلمين رباح للمسلمات الزنا او حمل السيف على كل من وجد من المسلمين وملك نساءهم واطفالهم واعلن العيب بهم وهو في كل ذلك مقر بالاسلام معلن ربه لا يدع الصلاة ؟ لا يجوز الصبر ، يكلم الامام اولا ولا يخلع فان امتنع وجب خلعه ، الفصل د ه ص ١٥ - ١٦ ، كان جهنم منتحل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وكان مع ضلالتهم يحمل السلاح ويقاتل السلطان ، الفرق ص ١٢ ، وقتل في آخر ملك بنى امية ، قتله عمر وسالم ابن احوز المازني ، مقالات د ١ ص ٢١٢ ،

(٢٠٥) واختلفوا في قتال البغاة على ثلاثة اقوال : (ا) لا يتبع من يولى منهم ، ولا تغنم اموالهم ولا يجهز على جرحاهم (ب) يتبع من ولى منهم ، ويجهز على جرحاهم وتغنم اموالهم (ج) يغنم ما في عسكرهم اما لم يكن في عسكرهم من اموالهم لم يغنم ، مقالات د ٢ ص ١٣٨ - ١٣٩ ، واختلفوا في قتل البغاة غيلة بين مثبت وناف وحل ثالث (عبد بن سليمان وقوم من الخوارج وغلاة الروافض) يقوم على الاثبات اذا لم يخف شيئا حتى استحلوا خنق المخالفين واخذ اموالهم واقامة شهادة الزور عليهم واستباحوا الزنا بنساء مخالفهم ، مقالات د ٢ ص ١٣٩ ، واختلفوا في دفن البغاة الى : (ا) يدفن قتلاهم ويكفنون ويصلى عليهم ولا تسبى ذراريهم (ب) لا يدفنون ولا يصلى عليهم ولا يكفنون وتسبى ذراريهم (الخوارج) مقالات د ٢ ص ١٣٩ .

من المنكر داخل الأمة الى خارجها ويلحقان بجهاد الكفار . والجهاد
تسمان : جهاد بالدعوة الى الدين مثل الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر بالقلب وباللسان وجهاد بالسيف مثل الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر باليد . فالدعوة الى الاسلام تسبق القتال وواجبة قبل النزال
حتى تستسلم الامم فتقبل الاسلام أو تعلن الاستسلام وتكون أمة
مستقلة داخل الأمة الكبرى تتعاون معها على البر والتقوى دون الاثر
والعدوان . والجهاد بهذا المعنى فرض عين لا فرض كفاية ، كل حسب
طاقته ووسعه ، جهادا بالقلم أو جهادا بالسيف . ولا جهاد قبل تبليغ
الدعوة وبلوغ الاسلام الى الناس وتقام عليهم الحجة . فان قوتلوا قبل
ذلك وقتلوا وجبت الدية لديهم . الجهاد حركة في الخارج وليس عكفا على
الباطن ، وانتشا في العالم وليس انقلابا للداخل ، ثورة في الواقع وليس
بمجرد تغير في الروح المجرد الفارغ من أى مضمون .

أما الجهاد مع أصحاب المذاهب والفرق المخالفة في الرأي فلا يكون
الا بالحجاج حتى ينصر الرأي ، ويظهر الحق « أشداء على الكفار ، رحماء
بينهم » (٢٠٦) .

(٢٠٦) الجهاد تسمان . جهاد بالدعوة وجهاد بالسيف . المخلص
ص ١٧٧ ، الدعوة الى الاسلام قبل القتال ، الكتاب ص ١٢ ، وجوب
الجهاد مع اعداء الاسلام حتى يسلموا لانه تعاون على البر والتقوى
وفرض على كل الدعاة الى الدين والاسلام ، الفصل ح ٥ ص ١٨ —
١٩ — شرط الجهاد واحكامه . الجهاد واجب مع اعداء الدين على
حسب الوسع والطاقة وأصله وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر ، والجهاد مع اهل الكفر بالقتال الى ان يؤمنوا بالله وكتنه ورسله
ويقبلوا دين الاسلام بكمال أركانه أو يقبل الجزية من يجوز لنا بذل
العهد على الجزية . والجهاد مع اهل البدع بالحجاج أولا ثم بالاستتابة
ثانيا . ومن لم تبلغه دعوة الاسلام فلا يجوز قتله ولا أخذ ماله حتى
يدهى الاسلام وتقام عليه الحجة . فان قتل قبل ذلك أوجب الاصحاب
الكنارة والدية له . على الامام سد الثغور وافراد الجيوش ، واستتابة
اهل الردة واهل البدع واقامة الحدود وقسمة الفئء والغنيمة . بنين
المستحقين . واذا وقع النفير العام وجب على جميع المكلفين القيام
به . ومتى قام بفرض الجهاد في ناحية بعض الناس سقط فرض غيره
لان الجهاد من فروض الكفاية ، الاصول ص ١٩٣ — ١٩٤ ، أما
المباركية فانهم لا يرون جهاد الكثرة ، الفرق ص ٢٦٩ .

٢ — متى تجوز طاعة الامام ومتى يجوز خلعها او الخروج عليه ؟

ما دام الامام قد تمت بيعته بناء على اختيار وعقد فانه يكون مطاعا . وطالما التزم بشروط البيعة من طرفه التزمت الامة بشروط العقد من طرفها . من جانبه تنفيذ الشريعة وتطبيق احكامها ، ومن جانبها الطاعة له . فطاعة الام لا للامام ليست مطلقة بل مشروطة بتنفيذ شروط العقد ، والعقد شرعة المتعاقدين . فاذا ما نقض الامام السعة فانه يكون قد نقض العهود والمواثيق التي اخذتها الامة عليه ، ويكون نقضه للبيعة بجوره وظلمه وبغيه او بعدم تنفيذ احكام الشريعة . وفي هذه الحال يتم خلعها أى سحب البيعة واعادة الاختيار وفسخ العقد . فان لم ينخلع على طلب من الامة او يخلع نفسه فانه يجوز الخروج عليه ومقاتلته بالسيف بناء على ضرورة قتال اهل البغي وفساق الامة .

١ — طاعة الامام . اذا كانت طاعة الامام مشروطة غير مطلقة فانها لا تجوز الا في حالة التزام الامام بعقد البيعة الذى ينص على تطبيق احكام العدل وتنفيذ الشريعة ومقاتلة الاعداء والذب عن البيضة . ويتطلب ذلك تحقيق مقاصد الشريعة وضرورياتها التى من اجلها وضعت الشريعة ابتداء ، المحافظة على الدين والنفس والعقل والعرض والمال . وقد يزداد مقصد سادس هو الانسان الجامع لكل هذه المقاصد . وتستلزم طاعته دفع الزكاة اليه أى ان الالتزام السياسى بالنظام يستلزم التزاما اقتصاديا به . طاعة الامام اذن لا تجوز على الاطلاق بالرغم من استقرار ذلك فى وعينا القومى نظرا لانه التراث الغالب والذى استقر بعد ان حسمت الاختيارات فى اختيار تراث السلطة واصبحت الطاعة من طرف واحد ، من طرف الرعية التى تستلزم بالعهود والمواثيق وعقود البيعة والمحافظة على ذمة الله وذمة نبيه وذمة المسلمين دون أى التزام مقابل من جانب الامام . حتى لو عصى الامام وفسق وجار فان طاعته تظل واجبة ! ولا تملك الامة الا الدعاء له بالهداية والنصح له بالرشاد . فان لم يتغير شيء تزداد الدعوات دعوة أخرى ، دعوى المظلوم على الظالم ، ودعوى الرعية على الامام ، والله مجيب دعوات المظلومين . وتستلزم طاعة الامام محبته والافتداء به ، بصلاحه

بصلح الامة ، وبفساده تفسد الامة . فالتغيير يأتى من فوق ، والامة مجرد تابع ومقلد لامامها . العلاقة بين الامام والرعية اذن علاقة تقلبد واتحاد لا علاقة تمايز واختلاف . ليس امام الامة الا الصبر على جور السلطان وعدم الخروج عليه بالسيف مها جار وظلم ، وطفا وتكبر ! بل لا يجوز الخروج عليه حتى ولو فسق وعصى وكفر . يكفى الامام ان يكون ظاهر الاسلام ، مقيم الصلوات ، باني المساجد ، مصلى الجمعة والعيد (٢٠٧) ! لا ينعزل الامام بالفسق والجور لانها شروط في البداية عند عقد البيعة وليست شروطا في النهاية حين الالتزام بها . وكان الامام مخادع كاذب لا يلتزم بالشريعة الا من اجل البيعة فحسب طمعا في الامة وهو ضد العدل ظاهرا والورع باطنا ، وكأنه محتال

(٢٠٧) تقول اهل السنة بطاعة الائمة ونصيحة المسلمين ، الابانة ص ١٢ ، يجب اطاعة الامام على جميع الرعايا ظاهرا وباطنا فيما لا يخالف الشرع ومما ينبغي نصرة الامام على اعداء الدين والمفسدين ومحبه ونصحه والدعاء له بالصلاح والتوفيق والرشاد والنصر والسداد فان في صلاحه صلاح الامة . وقد قال بعض السلف ما معناه : لو اعطيت من الله دعوة صالحة لجعلتها في الخليفة ، الحصون ص ١٢٨ ، دعوة المظلوم مستجابة ولو كان كافرا ، البيجورى ح ١ ص ٥٥ دفع الزكاة الى الامام ان كان القرشي الفاضل ام الفاسق لم ينازعه فاضل فهي جارية ، وغيره عابر سبيل لا قوة له في قبضها ، وان اقام الاحكام غير الامام او ليه فهي مردودة ، من بادر الى تنفيذ حكم فهو الامام ، الفصل ح ٥ ص ٨ ، عند بعض الحنفية يجوز ان يكون السلطان العام كافرا ولا يجوز الخروج عليه بل تجب طاعته في غير معصية ولايجوز خلعه سرا او جهرا ، الطيعي ص ٩٩ - ١٠٠ ، مهمته حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض ، وهي مرتبته في الاهلية ، الطيعي ص ١٠٠ - ١٠١ وقد قيل شعرا :

وتدل ذلك كليات ستة محفظها مجتم البيت
لكن بما شرع من حدود وهي به تنبوية الوجود
ثم اهل السنة الاديان . فالنفس والعقل به يدان
وبعده الانسان ثم المال فالعرض فيها تساوى المال
نعم اذا ادى لقطع النسب اذاه فهو مثله . فاجتنب
الوسيلة ص ٩٩ .

على الناس ينزى الغدر بهم . والحجة في ذلك هي الواقع التاريخي . فقد انصاعت الامة لائمة الجور والفسق ولم تخرج عليهم بعد الخلفاء الراشدين مما يدل على أن طاعة ائمة الجور كانت اقرب الى تبرير الامر الواقع منها الى التنظير والتأصيل له . وقد تثار حجة أن عزل الامام او الخروج عليه مدعاة لاثارة الفتنة واحداث الهرج واضعاف لشوكة الامة وهى حجة التسليم بالامر الواقع والخوف من التغيير ، حجة استتباب النظام والامن في مواجهة قوى التغيير والثورة . وما اكثر الحجج النقلية التى يمكن انتقاؤها لاثبات وجوب طاعة ائمة الجور . وما اكثر الحجج النقلية المضادة لاثبات ضرورة خلعهم او الخروج عليهم . وطالما استتب الامن واستمر ائمة الجور فى الحكم استمر تراثهم النقلى فى السيادة والانتشار حتى يصبح هو التراث الوحيد فى وعى الامة . وطالما تفسطهد المعارضة وتستبعد من الحياة السياسية العامة يختفى تراثها ويحسب فى طى النسيان . لا يسمح بالعصيان الا فى الحرام والمكروه بمثل ترك الدخان فى الاسواق والمقاهى اى فى امور لا تعم بها البلوى ذرا للرماد فى العيون وتملقا لاذواق العامة . اما فى الظلم والجور والنهب والسرقة واغتصاب الحقوق فالطاعة واجبة (٢٠٨) ! ولما كان هذا

(٢٠٨) عند اهل السنة ايضا لا ينعزل الامام بالفسق والجور ، النفسية ص ١١٥ ، اى بالخروج من طاعة الله اى الظلم على العباد لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور مع الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا يتقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم . عند ابي حنيفة الفاسق من اهل الولاية فى عزله ووجوب غيره اثاره للفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضى ، التفتازانى ص ١٤٥ — ١٤٦ ، وعند جمهور اهل الاثبات واصحاب الحديث لا ينخلع الامام بالفسق والظلم وغصب الاموال وضرب الاشعار وتناول النفس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود . ولا يجب الخروج عليه بل يجب وعظه وتخويله وترك طاعته فى شئ مما يدعو اليه من معاصى الله . واحتجوا فى ذلك باخبار كثيرة متظاهرة عن النبى والصحاب فى وجوب طاعة الائمة وان جاروا واستاثروا بالاموال ، وروى فى معارضتها وتاويلها اخبار اخرى ،

الموقف طائفا صرفا ، يبرر النظام القائم كان من الطبيعي أيضا أن يحدث رد فعل عليه من الفرق الأخرى ، فرق المعارضة من أجل تخيير النظام القائم بالسلاح نفسه . فقالت بطاعة إمامها الخاص الذي يخرج بالسيف على أعدائها دون أن تتبرا من القاعدة عن نصرته . فطاعة الإمام من طاعة الله ضد أن تكون طاعة الله من طاعة الإمام . إذا آمن الإمام أمنت الرعية وإذا كفر الإمام كفرت الرعية ، وهو الوضع نفسه في النظام القائم وراث السلطة إلا أنه هذه المرة من فرق المعارضة وراث المعارضة (٢٠٩) . والحقيقة أن الواقع التاريخي بقدر ما يكون البعض منه مع طاعة الإمام فإن كثيرا منه مع الخروج عليه . وإذا كانت طاعة الإمام واجبة على الإطلاق بلا شروط فلماذا قتل خلفاء من الأربعة

التمهيد ص ١٨٦ ، حدوث الفسوق في الإمام لا يوجب خلعه وإن كان حدث ابتداء لبطل العقد ووجب العدول عنه ، التمهيد ص ١٨٦ ، لو انطبقت فيه الشروط كلها إلا شرط القضاء ومع ذلك فإنه يراجع العلماء فإنه يجب خلعه لو قدر استبداله بمن يستوفي جميع الشروط من غير إثارة للفتنة وتهيج قتال ، وإن لم يكن ذلك إلا بقتال وجبت طاعته ، الاقتصاد ص ١٢٠ — ١٢١ ، يجب طاعته على جميع الرعايا ظاهرا وباطنا لكن لا يطاع في الحرام والمكروه وترك الدخكان في الأسواق والمقاهي ، عبد السلام ص ١٥٤ ، لا يعزل إذا ولى مستكملا للشروط ثم أزيل وصفه السابق وهو العدل بطريق الفسق خلافا لطائفة قالت بعزله ، البيجوري د ٢ ص ١٠١ — ١٠٢ ، وقد قيل شعرا :

لا تخالفه في الزام لم يكن في المكروه والحرام
الوسيلة ص ٩٨ .

(٢٠٩) هذا هو موقف بعض فرق الروافض والخوارج : فعند المعلوماتية من الروافض إمامة من كان على دينها ، وأخرج سيفه على أعدائه من غير براءة منهم عن القعدة عنهم ، الفرق ص ٩٧ ، وعند المختارية على إمام ، من أطاع الله ومن عصاه عصي الله ، والائبة من ولده يقومون مقامه في ذلك ، التنبيه ص ١٦٠ ، وعند البهيسنية الخوارج إذا كفر الإمام كفرت الرعية الغائب منها والشهاد ، مقالات د ١ ص ١٧٩ ، ص ١٧١ ، الفرق ص ١٠٩ ، الملل د ٢ ص ٤٢ ، الموقف ص ٤٢٤ .

الراشدين اى من داخل نظام السلطة وليس فقط استمرار الثورات من داخل المعارضة بكل فرقها الداخلية والخارجية ، السرية والعلنية ؟

وقد يبلغ حد طاعة الامام الى قبول الامام الجائر وحكم الباغى ! فالمعقد والاختيار يكون فقط في البداية لا في النهاية ، طريقا للبيعة يفعل الامام بعدها ما يشاء ! اما اذا بغا الامام وطفا بعد ذلك فتظل البيعة الاولى قائمة . فاذا ما تغلب امام آخر عليه بالقهر دون بيعة مانه يظل اماما ما دامت تتوافر فيه بعض الشروط العادية مثل الاسلام والعقل ، غلبة بغلبة ، وبغيا ببغى . بل قد لا تلزم بعض الشروط العادية الاخرى مثل الذكورة او البلوغ . وعلى هذا النحو يتم التشريع لحكم الطفبان ولامرء العسكر وسائر الجند ، كل ينقض على الحكم وينصب نفسه اماما . وقد كان الامر في البداية مجرد تبرير لحكم البغاة وائمة الطفبان ثم تحول التبرير الى تاصيل نظرى مستقلا عن الواقع التاريخى الاول حتى اسبح يخلق واقعه الخاص وبفرز ائمة بغاة وحكاما ملغسة (٢١) . ان اقصى ما يمكن للامام عمله في ما اذا اخطأ ان يرجع

(٢١٠) يشترط ذلك ! العقد والاختيار ، ابتداء في تنصيب الخليفة فقط لا في دوام كونه خليفة ! وهذه الشروط في الابتداء انها تلزم في مبايعة الاختيارية . اما اذا تغلب شخص على الناس ونصب نفسه اماما بالغلبة والقوة فلا يشترط الا العقل والاسلام فقط . ومن ثم له الامر ولو بالغلبة وجب على الناس طاعته ، المطيعى ص ٩٩ ، هذه الشروط انها هي في الابتداء وحالة الاختيار . واما في الدوام فلا يشترط كما يعلم مما ياتى . ولو تغلب عليها شخص قهرا انعقدت له وان لم يكن أهلا كصبي او امرأة وفاسق وتجب طاعته فيها امر به او نهى عنه كالمستوفى للشروط ، البيجورى د ٢ ص ٢٠٠ ، منهم من جوز امامة من يخرج وان كان باغيا خارجيا فاسقا او لا يتمكن من ازالته ، الامامة ص ١٩٩ - ٢٠٠ ، ومع ذلك فهناك فرق اخرى مثل بعض طوائف اهل السنة والخوارج ترفض امامة الجائر . فقد اختلفوا في احكام الجائر على مقاتلين : (ا) جائزة لازمة اذا كانت على الحق وان كان جائرا (ب) لا تلزم احكامه ولا يلتفت اليها ، مقالات د ٢ ص ١٣٨ ، اختلف الناس في مبايعة القاطع الباغى الى : (ا) تجوز بايعته والشراء منه الا ما كان من آلات الحرب (ب) لا تجوز المبايعة

الى الصواب ولا يمضى حكمه سواء كان ذلك مقرونا بتوبة او بدونها وكان الخطأ في الحكم مجرد خطأ فردى يعود على الحاكم نفسه دون أن تكون له آثاره على باقى الأمة حربا أو سلبا ، غنى أو فقرا . كما أن مقاطعة الامام تجاريا وعدم الدخول معه فى عقود بيع أو شراء تجعل من الحاكم التاجر الاول والصانع الاول والزارع الاول ، علاقته بالرعية علاقة مكسب وخسارة ! يكتيه العزل الاقتصادى كمقدمة للعزل السياسى ! وهكذا يتراوح الوضع بين الاستسلام للامر الواقع وطاعة الامام الجائر وبين فسخ عقد البيعة والخروج عليه والا اذا قضى الامام بحكم جور فى منطقة كفرت الأمة كلها من اقصى الارض الى اقصاها (٢١١) .

لقد ركز القرائن على طاعة الامام أكثر من تركيزه على الخروج عليه راقم علاقة الامام بالرعية على الطاعة المطلقة وعدم المعارضة وعلى تلقى الاوامر وتنفيذها بلا مناقشة وكان البشر آلات دسباء مهمتهم التنفيذ كما هو الحال فى الجياعات السرية والنظم العسكرية والانظمة التسلسلية ، وهو قضاء على استقلال الشخصية ودور العقل وحرية الفرد ما دامت علاقة الامام بالرعية علاقة تسلط وقهر من طرف وتبعية وخضوع

او الشراء الا أن يرجع عن الفتنة حتى نلجئه بذلك الى ترك البغى ، مقالات ص ١٤٢ ، وعند المعتزلة لا تجوز الامامة بالقهر او الغلبة وانما الامام باختيار اهل الحل والعقد لا قهرا فى الابتداء ولا فى الانتهاء ، الامامة ص ٢٠٤ — ٢٠٧ ، وعند الصوفية البهيسية الخوارج اذا قضى الامام قضية جور بخراسان او غيرها حيث كان من البلاد ففى ذلك الحين نفسه يكفر هو وجميع رعيته حيث كانوا من شرق الارض وغربها ولو بالاندلس واليمن وفيما بين ذلك من البلاد ، الفصل د ه ص ٣١ .

(٢١١) اختلفوا فى الامام اذا اخطأ فى الحكم على مـالتين : (أ) أن يمضى حكمه (ب) يرجع عنه ويرد الى الصواب ، مقالات د ٢ ص ١٣٨ ، تلزم التوبة اذا كان الحق واحدا . اما اذا كان بناء على اجتهاد موافق فلا حرج ، وغير موافق لزومه التوبة ، الشيء نفسه مع المفتى اذا اخطأ ، الشرح ص ٧٤٨ — ٧٤٩ ، عند الخوارج لابد من استقالة الامام اذ عندما كاتب نجده عبد الملك بن مروان نعم عليه اصحابه فاستتابوه ، الملل د ٢ ص ٣٦ — ٣٧ .

م ٢١ — الايمان والعهد — الامامة

والاستسلام من الطسرف الآخر . وكثيرا ما كان يخفى تأليه الامام استنلاله
الامة بما دامت تعتقد في الهيئته وعصمته وشرعية ما يفعله وتوجب لسه
السمع والطاعة وكان تأليه الامام كان لسه هدف سياسى وهو طاعة
الامة وتبعيةيتها له . بل لقد اعظم الامام لنفسه الحق في مطاردة خصومه
المبدايين لدرجة قتالهم باعتبارهم اهل الضلالة واستئصالهم من
جسد الامة . فبدلا من قتال ائمة البقى يقاتلون هم معارضيهم والخارجين
عليهم وتتحول طاعة الائمة الى ارهابهم للناس من أجل السيطرة عليهم
ويتهوم كل من يخرج على الامام بأنه خارجى بما تحبل من معانى العصيان
والخروج على القانون كما هو الحال في الحركات الاسلامية المعاصرة (٢١٢) .

ب . شأخ الامام . اذا لم يتم فسخ عقد البيعة نظرا لنقض
الامام له بسد عقده وبيعة الناس له وجب خلعسه . وللناس ان يخلعوه
اذا ما اخل بآبور الدين واعمل احوال المسلمين وهو ما لاجله اقيمت
الائمة . لا يعزل بالفسوق والفجور فقط أو باطباق الجنون عليه
اى بصفات شخصية بل لاضراره بمصالح المسلمين وظلم الناس وممارسة
مفوف التمسك والجور فدهم وتبذير الاموال . ان كفره وتك حالاته
يسور يحاسب عليها في الآخرة اما في الدنيا فانها يحاسبه الناس على

(٢١٢) ان عصاة كثير من المؤمنين خرجوا عن الواجب عليهم من
الاساعة والمغترض عليهم من بيئته فكانوا بذلك فئة باغية حلالا قتالهم
وحربهم ، الامسول ص ١٠٩ ، ومن زاغ عن الحق وضل عن سنواء
السبيل فعلى الامام تنبيهه على وجه الخطأ وارشاده الى الهدى فان
عاد فينصب القتال ويظهر الارض من البدعة والضلال بالنسيف الذى
ير بارق سطوة الله وشهاب نغمته وعقبة عقابه وعذبة عذابه ،
النهائية ص ٤٧٨ — ٤٨٠ ، الخوارج ، كل من خرج على الامام الحق
الذى انتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا سواء كان الخروج في
ابام الصحابة على الائمة الراشدين او كان بعدهم على التابعين
احسان والائمة في كل زمان الراشدين او كان بعدهم على التابعين
قائوا حريتنا انفسنا في طاعة الله اى بعناها بالجنة ، مقالات ح ١
ص ١٩١ ، وهم يرضسون بالالجاب كلها ، الحورية الفرة ، المحكمة
الا المارقة فانهم ينكرون انهم مارقة من الدين كما يعرق السهم من الرمية ،
مقالات ح ١ ص ١٩١ .

الظلم واغتصاب الاموال وضياع الحقوق . فاذا استعصى خلعه لغيره .
شوكته او لقلّة حيلة الناس وضعفهم فعليهم ارتكاب أدنى المحظورين
واختيار اخف الضررين ، طاعة الامام الباغي او خلعه وما يترتب
على ذلك من الخروج عليه والدخول في معركة غير متكافئة معه . فاذا
ما اختارت الامة الطاعة لانها أهون الشرين كانت بمثابة المكره على
فعل شيء لا ترضاه ، وليس على المكره حرج . اذا كان وجوب العزل
نسبب افتراضى مثل وقوع الامام في يد الاعداء فان عزله اوجب لسبب
حقيقى وهو ظلم الرعية والتعسف بها . لا يوجب عزله ظهور من هو
افضل منه وذلك لجواز امامة المفضول مع وجود الفاضل ومع ذلك
يوجب عزله اذا لم يحسن المفضول استخدام القدر من النقل لرعاية
شؤون الرعية . وقد يكون من الاكرم للامام المخلوع أن يطلع نفسه
بنفسه دون انتظار خلع الناس له اذا ما شعر بعجزه عن تدبير
شؤون الرعية (٢١٣) .

(٢١٣) كما لا يملك الولي فسخ النكاح بعد عقده وكذلك البائع
والصائم ، التهيد ص ١٧٩ ، ولهم أن يخلعوه اذا ما اخل بأمر الدين
وأحوال المسلمين وما لاجله تقام الامامة . وان لم يقدر على
خلعه لقوة شوكته مما يفضى الى فساد العالم ، وكانت المفسدة
اكثر من المفسدة اللازمة عن طاعته أمكن ارتكاب أدنى المحظورين
دفعاً لاعلاهما . وان كان ما طرأ عليه هو الكفر بعد الاسلام والبدعة
بعد الايمان فحالتهم ، في طاعته والانقياد الى متابعتة لا تنقاصر عن
حال المكره على الردة . فاذا لم يوجد في العالم مستجيب لشروط
الامامة او من فقد في حقه شيء كالعلم أو العدالة ونحوها فالواجب أن
ينظر الى المفسدة اللازمة من اقامته وعدمها ، ويدفع اعلاهما ،
فالضرورات تبيح المحظورات ، الغاية ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، وعند
الشافعى ينزل الامام بالفسق والفجور وكذا كل قاضى وامير . وأصل
المسألة أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعى لانه لا ينظر
لنفسه فكيف ينظر لغيره ؟ التفتازانى ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ما يوجب
خلع الامامة وسقوط فرض طاعته : (١) كفر بعد ايمان ، ترك اقامة
الصلاة والدعوة لها ، وعند الكثير فسقة وظلمة بغصب الاموال
وضرب الابشار وتناول النفوس المحرمة ، وتضييع الحقوق ، وتعاطل

جـ - الخروج على الإمام • ومع ذلك يجب الخروج على الإمام إذا ما عمى وظلم ولم يقم بشروط العقد من ملء فمه ، ولم يسمع لنصيحة أو لامر بمعروف أو لنهى من منكر ولم يخلع نفسه ولم يستمع لظلم الناس له . هنا تجب الثورة عليه وإزاحته عن الحكم خريضة شرعية ، ما دام قد عطل وخليفة الإمامة ، فالخروج على السلطان الجائر فضيلة • ولا يجوز الخروج السرى بل يجب الخروج العلنى امام الناس وعلى رؤوس الأئمة لاسترداد الحقوق وإقامة العدل (٢١٤) . بل قد

الحدود . (ب) تنبأ ببق الجنون عليه بحيث يضر المسلمين زوال عقله والياس من دحمته وكذلك إذا صدم أو خرس أو كبر وهرم أو عرض له أمر يقطع من النظر في مصالح المسلمين والنهوض مما نصب لأجله أو عن نفسه وإن أسر في يد العدو إلى مدة يخاف معها لضرر الداخل على الإمامة ويواسي معها من خلاصه ، اليهودى سن ١٨٦ ، يجب عزله إذا ارتكب معصية مجاهرا بها خصوصاً . إذا ظلم وعامل الرعية بالعسف والجور أو كان فاسقاً بغير الظلم والجور وتبذر الأموال يجب عزله إذا ارتكب معصية مجاهرا بها خصوصاً إذا ظلم وعامل الرعية سن ٩٩ - ١٠٠ ، متى انعقدت الإمامة بعقد واحد لا يجوز خلعه من غير حدث وتغير أمره . فإذا غسق وفجر وخرج عن سمت الإمامة بفسقه فإخلاعه من غير خلع ممكن وإن لم يحكم بإخلاعه وجواز خلعه وأمتناع ذلك . وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلاً وكان ذلك من المجتهدين . وخلع الإمام نفسه من غير سبب محتمل كما خلع الحسن نفسه استشعاراً لعجزه ويمكن حمله على غير ذلك ، الارشاد سن ١٢٥ - ١٢٦ ، للإمام خلعه بسبب يوجب له وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى الضررين ، المواقف سن ١٠٠ ، ليس مما يوجب خلعه الإمام حدوث فضل إلى غيره (ح) يصير به أفضل منه وإن كان لو حصل مفضولاً عند ابتداء العقد لوجب العدول عنه إلى الأفضل ، التمهيد سن ١٨٦ - ١٨٧ .

(٢١٤) إذا أمر بمكروه أو بحرام فلا تجوز طاعته بل يجب نهيه بالرفق والمعروف لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، ولا يجوز الخروج عليها سرا ، الطيعى سن ٩٩ - ١٠٠ ، وعند الخوارج الخروج على السلطان الجائر واجب ، الفرق سن ٧٣ ، الخروج على الإمام إذا خالف السنة حق واجب ، الملل ج ٢ ص ٢٥ ، وعند المحكية الأولى يجب القتال مع الإمام العادل . وإن غير المسيرة وعدل عن

نتحول السلطة ذاتها الى محرم وبالتالي يتم تكفير كل من لابس السلطان او جالسة او عمل معه فالسلطة مفسدة وضياح لطهارة القلب ونقاء الضمير (٢١٥) . واذا كان الخروج لا يتم الا مع امام فلان كل ثورة في حاجة الى قيادة والا كانت فورة هوجاء بلا تنظيم او ترشييد . كما ان الامام لا يخرج بمفرده دون ثورة من الناس على الامام الظالم ينشأ الامام من داخلها . وثورة الاثمة بمفردهم دون الرعاية تكون اقسى الى التمرد منها الى الثورة . فاذا كان التمرد يتم من أجل استرداد حق الامام الشرعى ضد الامام المقتصب فان ثورة الرعاية تتم باسم حق الامة ضد البغى والظلم (٢١٦) .

الحق وجب عزله او قتله ، الملل ح ٢ ص ٢٦ وترى الزيدية الخروج على ائمة الجور ، مقالات ، ج ١ ص ١٢٩ - ١٣٠ ، اجمعت على السيف والعرض على ائمة الجور وازالة الظلم واقامة الحق ، مقالات ج ١ ص ١٤١ .

(٢١٥) كان الردار يقول بتكفير كل من لابس السلطان . ويزعم انه لا يرث لا يورث . وكان اسلافه من المعتزلة يقولون فيمن لابس السلطان من موافقيهم في القدر والاعتزال انه فاسق لا مؤمن ولا كافر . وافتنى الردار بأنه كافر . والعجب من سلطان زمانه كيف ترك قتله مع تكفيره وتكفير من خالطه ؟ (استعداد المؤرخ السلطان على صاحب الفرقة ١) ، الفرق ص ١٦٥ .

(٢١٦) اختلفوا هل يكون الظهور الا مع امام ؟ هل يكون اخذ العهد وانفاذ الاحكام الا بالامام الى : (ا) عباد بن سليمان ، لا يجوز ان يكون بعد على امام وان المسلمين اذا امكنهم الخروج خرجوا فأنفذوا الاحكام وفعلوا ما كان يلزم الاثمة فعله (ب) الاصم ، ابن عليه ، اذا كانوا جماعة لا يجوز على مثلهم ان يتواطؤوا ولم تلحقهم مظنة ولا تهمة لكثرتهم جاز لهم ان يقيموا الاحكام (ح) اكثر المعتزلة ، لا يكون الخروج الا مع امام عادل ولا يتولى انفاذ الاحكام الا الامام العادل او من يأمره (د) الروافض ، لا يجوز شيء من ذلك الا للامام او من يأمره ج ٢ ص ١٤٠ - ١٤١ ، اجمعت على ابطال الخروج وانكار السيف ولو قتلت حتى يظهر الامام ويأمرها ، مقالات ح ١ ص ١٢٣ ، واعتلوا بقول النبي قبل ان يأمره الله بالقتال انه كان محرما على أصحابه ان

وكيف لا يصح الخروج بلا امام فانه لا يصح أيضا بلا جماعة قادرة على انهاء حكم البغى واثرار حكم العدل . والا فمما العمل لو تم الخروج على السلطان مع جماعة قليلة وقتلته ثم لم يتحرك الناس فاضطروا الى حملهم عنوة على البيعة والا قاتلوهم ؟ ولماذا تكون الجماعة بعدد اهل بدر ؟ وهل هو عدد صالح في كل الاحوال دون النظر في النسبة القائمة بين الاقلية والاغلبية ؟ وهل يكفى اى عدد ؟ وما هو اقل عدد ممكن يستحيل الخروج بأقل منه ؟ أم لابد على الاقل من عدد مساو لنصف اهل البغى ، مائة بمائتين والالف بالالف ؟ ولكن لماذا لا يكون اقل من ذلك ، والحق دائما مستضعف ، والعشرون بمائتين ؟ ما يهم في ذلك هو ضمان نجاح الثورة بتحقيق شروطها في التنظيم والقيادة والجاهل (٢١٧) . وقد لا يجوز الخروج الا اذا بدأ السلطان بالعدوان ، واراد اجهاض الثورة قبل اندلاعها والاجهار عليها قبل بدايتها ووادها في مهدها ، واستعان بالاعداء ، وتعاون معهم ضد امته . حينئذ يجب قتال السلطان (٢١٨) . ويتحول الامر من صراع للنظام السياسى وقمة السلطة

مقاتلوا . انكروا الخروج على ائمة الجور لانه لا يجوز ذلك دون الامام المنصوص عليه ، مقالات ج ١ ص ٨٨ ، والخلفية لا ترى القتال الا مع امام منهم ، الفرق ص ٩٩ .

(٢١٧) اختلفوا في المقدار الذى يجوز اذا بلغوا اليه أن يخرجوا على السلطان ويقاتلوا على المسلمين الى : (أ) المعتزلة ، اذا كنا جماعة وكان الغالب أن نكفر مخالفتنا عقدنا للامام ونهضنا فقاتلنا السلطان وازلناه ، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا . فان دخلوا في قولنا الذى هو التوحيد والقدر والا قاتلناهم . واوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الامكان والقدرة اذ أمكنهم ذلك وقدروا عليه (ب) طائفة الزيدية ، اقل المقدار الذى يجوز لهم الخروج أن يكون كعدد اهل بدر فيعتقدون الامامة للامام ثم يخرجون على السلطان (ج) أى عدد اجتمع عقدوا للامام ونهضوا اذا كان من اهل الخير ، وذلك واجب عليهم (د) اذا كان مقدار اهل الحق كمقدار نصف اهل البغى لزم قتالهم ، مقالات ج ٢ ص ١٤٠ .

(٢١٨) ترى الحزبية العجاردة الخوارج قتال السلطان ومن رضى

المتثلة في الامام الى صراع المجتمع بأكمله فتكون الدار دار حرب وليست دار ايمان . فالدعوة الى عدم الخروج تؤدي الى اعتبار الدار دار ايمان . تم تندرج الدعوة شيئا فشيئا طبقا لمقدار الرغبة في الثورة ضد البغى . فقد تصبح مجرد دار فسق أو دار كفر نعمة أو دار كفر عندما لا يتم انكار وتتيقظ ممارسة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر أو دار كفر وشرك . رعى على الضد من دار الايمان . وقد يتم التوقف في ذلك كله وتصبح مجرد دار هدنة (٢١٩) . وبالرغم من هذا التدرج يظل التقابل بين دار الايمان ودار الكفر ، ودار الايمان للنفس ودار الكفر للآخر المخالف . وقد تكون هذه القسمة بداية السقوط في التاريخ والانهيار في الزمان . وتشق وحدة الامة بعد ان اعتبر فريق نفسه على حق وداره دار الايمان والمخالف له على باطل وداره دار الكفر . فالفرقة دارها دار ايمان والفرقة الضالة ، وهم اهل الاهواء ، دارهم دار كفر . وتتراوح العلاقة بينهما بين علاقة السلم وعلاقة الحرب . فطالما ان اهل الاهواء لا يحاربون الفرقة الناجية تقابلها سلما . وسلما وهدنة بهدنة . ويكون لاهل الاهواء حقهم في الفء وارتداد المساجد . وان غلبت الفرق الضالة في مكان ولكن كان للفرقة الناجية حريتها في العبادة وحرمتها في البلاد فان الدار تكون دار ايمان ، اللقيط فيها لا يسترق . اما اذا كانت الفرقة الناجية مضطهدة فالدار دار حرب واللقيط فيها يسترق والغنيمة فيها في . تحرم ذبائحهم ونكاح نسائهم وتوضع عليهم الجزية مثل المجوس .

بحكمه . فلما من أنكره فلا يرون قتله الا اذا أعلن عليهم أو طعن في دينهم أو صار عوناً للسلطان أو دليلاً عليه ، مقالات ج ١ ص ١٦٥ ، الفرق ص ٩٦ ، وهو أيضاً موقف الميمنية ، الملل ج ٢ ص ٤٧ .

(٢١٩) اختلفوا هل الدار دار ايمان أم لا ؟ (١) أكثر المعتزلة والمرجئة دار ايمان (ب) جعفر بن مبشر ، دار فسق (د) الزيدية . دار كفر نعمة (د) الجبائي ، كل دار لا يمكن فيها أحد أن يقيم الا باظهار ضرب من الكفر وترك الانكار له فهي دار كفر والعكس دار ايمان (هـ) !الخوارج الازارية والصفرية ، دار كفر وشرك (و) بعض الروافض دار هدنة ، مقالات ج ٢ ص ١٣٧ — ١٣٨ .

قد يعتبرون مرتدين لا تقبل منهم الجزية ولا تجوز الا سرقاتهم . والشاك في كفرهم كافر مثلهم وان اعتبروه مجرد ضلالة فقد لا يكرر . ومع ذلك تجوز مبايعة أهل الاهواء واجراء عقود المعاوضة معهم لان قتلهم بعد الامتناع عن التوبة من واجب السلطان وحده . وأهل الاهواء مثل أهل الحرب تجوز مبايعتهم بالرغم من وجوب قتلهم . انما الخلاف في حواز اقامة السيد الحد على العبد وكان السيد بالنسبة للعبد بمثابة السلطان بالنسبة للرعية وهو قياس باطل (٢٢٠) . والحقيقة ان هذا

(٢٢٠) اجمعت المرجئة بأسرها على ان الدار دار ايمان وحكم أهلها الايمان الا من ظهر منه خلاف الايمان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ ، لا يتعرض لأهل الاهواء (مثل الميمنية) كفر في السر وفي عداد المرتدين) ما لم يتعرضوا للمسلمين . فان قاتلونا قاتلناهم لما روى من على حين سماع واحدا منهم يقول لا حكم الا لله فقال : كلمة حق يراد بها باطل . ثم قال : لكم علينا ثلاث : لا نبدؤكم بقتال ، ولا نمنعكم من الفء مادامت ايديكم من ايدينا ، ولا نمنعكم مساجد الله ان تذكروا فيها اسم الله ، الاصول ص ٣٣٣ ، في حكم دور الاهواء . كل دار غلب عليها بعض الفرق الضالة ينظر فيها . فان كان أهل السنة فيها ظاهرين يظهرون السنة بلا خفي ولا جواز من مجبر ولا خوف على النفس والمال فهي دار اسلام واللقيط فيها حر مسلم لا يسترق ويجب تعريب اللقطة فيها . وان لم يقدر أهل السنة على اظهار الحق الا بجوار أو مال يذلونه فهي دار حرب وكفر . واللقيط فيها كاللقيط في دار الحرب ، وما يوحد فيها فهو فيء نجس . واختلف الاصحاب في حكم هذه الدار الى : (١) من حرم ذبائهم ونكاح نسائهم ، وأجازوا خلع الجزية عليهم واجراهم مجرى المجوس (الاسفراينى) (ب) مرتدون لا تقبل منهم الجزية ، ولا يجوز استرقاقهم . وفي استرقاقهم خلاف ، أجازة الروزي وأبو حنيفة ومنعه البعض . أما الشاك في كفر أهل الاهواء فان شك في قولهم هل هو فاسد أم لا فهو كافر . وان علم ان قولهم بدعة وضلالة وشك في كونه كفرا غنى كفره خلاف . أكثر المعتزلة يكفرون الشاك في كفر مخالفيهم ونحن أولى ، الاصول ص ٣٤٢ — ٣٤٣ ، في مبايعة أهل الاهواء . أجاز الاصحاب مبايعة أهل الاهواء في البياعات ، وكذلك أجازوا سائر عقود المعارضة معهم لانا وان أوجبنا قتلهم بعد امتناعهم من التوبة فانما نوجب ذلك على السلطان للرعية اقامة الحد على المرتد . وانما اختلف الفقهاء في اقامة السيد حد الزنا وشرب الخمر على مملوكه . أجازة الشافعى وأباه أبو حنيفة . على أن أهل الاهواء في هذا كاهل الحرب ، ويجوز للمسلم مبايعة أهل الحرب وكذلك القول في أهل الاهواء ، الاصول ص ٣٤٠ .

التقابل بين الفرقة الناجية والفرق الضالة هو خلاف سياسى صرف بين السلطة وهى الفرقة الناجية والمعارضة وهم أهل الاهواء أو الفرق الضالة . وتتحدد العلاقات بينهما طبقا للصراع على السلطة . وكل فريق يشرع لحقه مستعبلا العقائد كأيديولوجيات ، اما لتثبيت النظام القائم كما تفعل السلطة أو لزعزعته والقضاء عليه كما تفعل المعارضة . وهنا تبدو العلاقة الوثيقة بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه ، بين العقيدة والشريعة . فكل العقائد والتشريعات انما هى لنصرة فريق ضد الفريق الآخر . فالفرق الضالة بالنسبة للفرقة الناجية اى المعارضة فى رأى السلطة المتشددة فرق ضالة ، أهل اهواء ، أقرب الى المجوس وأهل الكتاب منهم الى المسلمين ، يقاتلون ، ويسترقون ، ويغنمون ، تحرم ذبائحهم ونسأؤهم ، وتؤخذ منهم الجزية . وقد يكون الامر أخف من ذلك اذا ما كانت السلطة أقرب الى اللين . وتشتد السلطة عندما تشعر بالخطر وتلين عندما يبتعد الخطر وتشعر بالامان والشك فى هذا الصراع انما هو فى صالح أهل الاهواء وبالتالي فلا حياد بين السلطة والمعارضة ولا احتمال للمصالحة الوطنية . ومع ذلك وحفاظا على المصالح الاقتصادية للدولة يمكن عقد المبيعات مع المعارضة والدخول فى مظاهر النشاط التجارى معها فالخلاف السياسى يتوارى امام المصالح الاقتصادية . يظل الصراع اذن بين دارين : الايمان والكفر ، السلم والحرب ، الاسلام واللااسلام باستعمال سلاح الدين واضفائه على الخلاف السياسى ، وكان دار الايمان مجتمع واحد لا خلاف فيه ولا تمايز ولا صراع بين طبقاته ، وكان الصراع على السلطة والحفاظ عليها يجب ما دونه من خلافات ، هو التناقض الرئيسى ، وما دونه تناقضات ثانوية . فاذا ما لانت السلطة فى مواقفها تجاه المعارضة فان المعارضة تقابلها لينا بلين فلا تراق دماء الامة ولا تغني اموالهم ولا تسبى نرازيهم بالرغم من الحكم على المعاصى بالكفر . لا تكفى القعدة ، وتكون الهجرة مجرد فضيلة لا فرضا . وبالتالي يخد،

المرأع على السلطة ويقل الدافع النفسى ويحكم العقل ، فما زال في الارض متسع للجميع (٢٢١) . وكان من الطبيعى أن تقابل المعارضة السلطة عداوة بعداوة ، وتكفيرا بتكفير ، ورفضاً برفض . فالسلطة كافرة مشركة . السيرة فيهم السيرة مع الكفار والمشركون ، لا تعامل معها الا بالسيف . يستولى على الاموال ، وتسبى النساء . وكلما تشددت المعارضة مع السلطة تشدد مع نفسها في العبادات وبقاتل النساء مثل الرجال ، والكل اصحاب خيل وشجاعة . اهل السلطة اذن مشركون ودارهم دار حرب . وكلما زاد التشدد مع النفس ومع الآخر حدث الانقسام في صفوفها ، وزاد التشردم وكفر كل فريق الفريق الآخر ، ويقع الجميع في « الطفولة اليسارية » او الطهارة البورية حتى تصبح الثورة بلا ثوار ، بلا ائمة وبلا جماعة (٢٢٢) . وقد يظهر الاعتدال

(٢٢١) هذا هو موقف الازارقة العبرية الخوارج اصحاب عبد الله بن الازرق وعمر بن قتادة . وهؤلاء اقل الخوارج شرا لانهم لا يرون اوراق دماء المسلمين ولا غنم اموالهم ولا سبى ذرايرهم . ولكن يقولون المعاصى كفر ، ويتبرأون من عثمان وعلى ، ويقولون ابا بكر وعمر . وهم اصحاب ليل وورع واجتهاد ، ولم يبق منهم احد ، التنبيه ص ٥١ ، أما العجاردة فيقولون القعدة اذا عرفوهم بالديانة ، ويرون الهجرة فضيلة لا فرضا ، المائل ح ٢ ص ٤٣ .

(٢٢٢) هذا هو موقف الخوارج . مخالفوهم مشركون ، السيرة منهم السيرة من اهل حرب رسول الله الذين حاربوه من المشركين ، مقالات ج ١ ص ١٦٩ ، وكان المحكمة الخوارج يخرجون بسيوفهم في الاسواق فيجتمع الناس على غفلة فينادون لا حكم الا لله ويضعون السيوف فيهم يلحقون من الناس فلا يزالون يقتلون حتى يقتلوا . وكان الواحد منهم اذا خرج للتحكيم لا يرجع أو يقتل فكان الناس منهم على وجل وفنتة ، ولم يبق منهم اليوم احد على وجه الارض ، التنبيه ص ٤٧ — ٥١ ، أما الحرورية فكانوا يقولون بتكفير الامة ، ويتبرأون من الخنتين ، ويتولون الشيخين ، ويسبون ويستحلون الاموال والفروج ، واذا تطهر منهم الرجل أو المرأة للصلاة لا يبرح ولا يمشى أصلا ولا يصلى في المكان الذى تطهر فيه . ان مشى الرجل تحرك . شرجه وانتقضت طهارته . يستنجون بالماء . اذا خرجت منه الريح بتطهر . لا يصلون في السراويل لانها جب النكاح . تقاتل

من بعضهم فلا تستحل الاموال ولا تسبى النساء ، ويصبح المخالفون لهم كفار نعمة لا كفار شرك يستمرون في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كتعبير عن العدل والتوحيد (٢٢٣) .

فاذا ما ظهر الاتجاه المتشدد في المعارضة يكثر القعدة عن القتال من موافقيهم وكل من لم يهاجر اليهم . وقد يتم امتحان الولاء لهم فيمن هاجر اليهم . ويقتل المخالفون نساء واطفالا ويوالى اليهود والنصارى والمجوس دون مخالفيهم من المسلمين ، فالعداء بين الاخوة اعنى واشرس من الخلاف العقائدى بين الامم . ويستمر الخروج ولا يتوقف الى نهاية الزمان فلا مجال للمصالحة او الاتفاق مع الخصوم . دار السلطة دار كفر دار المعارضة دار ايمان . ولا مصالحة بين الدارين ، بقاء

نساؤهم على الخيل مضبرات كالرجال ، عالم كثير أصحاب خيل وشحاعة ، التنبيه ص ٥٣ ، أما الزيدية الاولى فيرون السيف والسبى واستهلاك الاموال ، وقتل الاطفال ، واستحلال الفروج . ولبس في الامامية اكثر ضررا منهم في الناس . انها هو بقدر ما يخرج الواحد منهم يضع السيف والحريق والنهب والسبى ، ولا يقصدون ولا يرعون ، وكان منهم على بن محمد صاحب البصرة سبى العلويات والهاشميات والعربيات وبيعهن مكشوفات الرؤوس بدرهم ودرهمين ، وامرشنهن الزنوج والعلوج ، واستباح دماء المسلمين واموالهم واهراق الدماء وقتل الاطفال واحرق المصاحف والمساجد ، وتأول انهم مشركون ، وكان يستحل كل ما حرم الله ، التنبيه ص ٣٣ — ٣٤ .

(٢٢٣) وذلك مثل بعض الشراة من الخوارج . فكانوا يكفرون أصحاب المعاصى في الصفائر والكبائر ، ويتبرأون من الخنتين عثمان وعلى ، ويقولون الشيخين ابا بكر وعمر ، ولا يستحلون اموال الناس ، ولا يسبون النساء ، ولا يخالفون في دين ولا سنة . العصاة كفار نعمة لا كفار شرك . لهم مروءة ظاهرة ودينا واسعة وخصب . ظهرت فيهم اليوم مذاهب المعتزلة ، التنبيه ص ٥٣ — ٥٤ ، ومعهم الزيدية الثانية ، فلا يرون السيف ولا السبى ولا استحلال الفروج ولا الاموال ، ومعهم الزيدية الثالثة الذين لم يكفرا احدا وتولواهم . أصحاب سحت ، ويظهرون زهدا وعبادة وخيرا ، يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر ، ويقولون بالعدل والتوحيد والبوعيد ، التنبيه ص ٣٣ — ٣٤ .

أحدهما مشروط بنفاء الآخر . ولما كان حكم الكفر اغتصاب فان حكم
الايان قادم لا محالة . وذلك مرهون باستمرار الخروج والثورة . وارتكاب
الكثرة من موافقيهم كفر والشك في أقوالهم خاصة بعد موت القائلين
بها كفر . فالاخذ بالشدة تقوية للصفوف وشحن للعزيمة وشرط
للنصر لدرجة قتل المؤمن الاسير من مخالفهم والاقتل (٢٢٤) ! واذا ظهر
الاتجاه الاقل تشددا والاكثر ليانا — رغبة في المصالحة والحفاظ على
وحدة الامة وهو ما يكشف عن تكوينه الانسانى العادى واتجاهه

(٢٢٤) هذا هو موقف بعض الازارقة من الخوارج . فكل من أقام
في دار الكفر فهو كافر لا يسعه الا الخروج ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ ،
الدار دار كفر ويعنون دار مخالفهم ، مقالات ج ١ ص ١٥٩ ويجوز
قتل الاطفال والنساء ، الفرق ص ٨٤ ، استباحوا قتل نساء
مخالفهم وقتل اطفالهم ، فالاطفال مشركون واطفال مخالفهم في النار ،
الفرق ص ٨٣ ، أباحوا قتل اطفال المخالفين والنسوان ، الملل
ج ٢ ص ٣٣ ، قتل من خالفهم جائز ، اعتقادات ص ٤٦ ، أباحوا دم
الاطفال ممن لم يكن في عسكرهم وقتل النساء ايضا ممن ليس في
عسكرهم ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، مخالفوهم مشركون وكذلك أهمل
الكبائر من موافقيهم ، واستحلوا قتل النساء والاطفال من مخالفهم ،
وهم مخلدون في النار ، الاصول ص ٢٣٢ ، برؤوا من القعدة ، والمحنة
لمن قصد عسكره واكفر من لم يهاجر اليه ، مقالات ج ١ ص ١٥٨ —
١٥٩ ، البراءة من القعدة على القتال وان كان موافقا على دينه وكفر
من لم يهاجر اليه ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، برئت من قعد عن الخروج
لضعف أو لغيره وكفروا من خالف هذا القول بعد موت أول من قال به
منهم ولم يكفروا من خالفه فيه في حياته . قالوا باستعراض كل من
لقوه من غير أهل عسكرهم ويقتلونه اذا قال أنا مسلم ويحرمون قتل
من انتمى الى اليهود أو النصراني أو المجوس ، الفصل ج ٥ ص
٣٠ ، كفروا القعدة عن القتال ، المواقف ص ٤٢٤ ، قالوا : ما كف أحد
يده عن القتال منذ أنزل الله البسط الا وهو كافر ، مقالات ج ١
ص ١٦٢ ، والذي جمعهم ثلاثة أشياء : (أ) مخالفوهم مشركون والمحكمة
الأولى تقول كفره لا مشركين (ب) القعدة ممن كان على رأيهم عن الهجرة
اليهم مشركون وان كانوا على رأيهم (ج) وجوب امتحان من قصد
عسكرهم . اذا ادعى انه منهم يدفع اليه بأسير من مخالفه ، ان قتله
صدقه وان لم يقتله قتلوه ! الفرق ص ٨٣ ، وعند طائفة من البهيسية
السداء شرك وأهلها جميعا مشركون ، قتل أهل القبلة واخذ الاموال ،
استطلت القتل والسبى ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، ص ١٩٠ .

الآراء والمذاهب في المجتمعات فقد لا يتم التبرؤ ممن يرجع عن رأيه . وقد لا يحدث اعتراض بالسيف على الناس بل قتال للحكام الذين يكونون فقط من أئمة الجور . وقد يحدث القتال بالسيف وبغيره أى بشتى وسائل المقاومة لمنع أئمة الجور وابعادهم عن الحكم والتفريق بين عسكر السلطان ورعيته المغلوبة عن أمرها . فإذا امكن عسكر السلطان دار حرب فإن الرعية المغلوبة على أمرها دار أمان . ولا يؤخذ « المدنيين » بجريرة العسكريين . فالمخالفون كفار وليسوا مشركين لا تجوز مناعتهم وغنيمة أموالهم وسلاحهم وكراعتهم إلا في حالة الحرب وحدها دون وقت السلم . يمكن استتابتهم من تنزيل أو تأويل فيها يسع جهله أو غيره . لا يتبع المدبر منهم في الحرب ولا يقتل منهم امرأة أو طفل . سبيهم في السر غيلة لا يتم إلا بعد نصب القتال وإقامة الحجة . دماؤهم في السر حرام ، وفي العلن حلال . وقتل الأيوبيين حرام في دار التقية ودار الهجرة (٢٢٥) . وقد يتحول العداء في الموقف إلى عداء

(٢٢٥) العوفية (البهيسية الخوارج) فرقتان : (أ) من رجع عن دار هجرتهم ومن الجهاد إلى القعود تنبرا منهم (ب) لا تنبرا منهم لأنهم رجعوا إلى أمر كان خلالا لهم ، مقالات ج ١ ص ١٧٩ ، الفرق ص ١٠٩ ، الملل ج ٢ ص ٤٠ ، أما الإباضية فتقول بالسيف ولا تسراه مقالات ج ١ ص ١٨٩ ، لا ترى اعتراض الناس بالسيف ولكنهم يرون إزالة أئمة الجور ومنعهم عن أن يكونوا أئمة بأى شيء فردوا عليه بالسيف أو بغير السيف ، مقالات ج ١ ص ١٨٩ ، دار مخالفيهم دار توحيد إلا عسكر السلطان فإنه دار كفر ، مقالات ج ١ ص ١٧١ ، الملل ج ٢ ص ٥٣ ، مخالفوهم كفار غير مشركين تجوز مناعتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعتهم عند الحرب دون غيره ودارهم دار اسلام إلا معسكر السلطان . المواقف ص ٤٢٥ ، استتابة مخالفيهم في تنزيل أو تأويل فإن تابوا والا قتلوا سواء كان ذلك الخلاف فيما يسع جهله أو فيما لا يسع جهله ، الفرق ص ١٠٧ ، لا يتبع المدبر في الحرب إذا كان من أهل القبلة وكان موحدًا ، ولا تقتل منهم امرأة ولا ذرية ، وأباحوا قتل المشبهة وأتباع مدبرهم وسبى نسائهم نزارهم ، وهذا ما فعله أبو بكر بأهل الردة ، الفرق ص ١٠٧ ، مخالفوهم من أهل القبلة كفار غير مشركين ومناعتهم جائزة وموارثتهم حلال وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع حلال وما سواه حرام .

بدنى ، كما يتحول العداء للآخر الى عداء للذات ، الى كراهية النفس والتقتيل لها . كما يتحول تكفير الناس الى كفر بالنفس وزهق من العيش ، كفر بالحياة . ويتحول الموقف من صراع سياسى فى البداية الى أزمة نفسية فى النهاية مثل الجماعات الاسلامية المعاصرة ، ثورة على الناس ، وكراهية للعالم ، ورفض للمجتمعات ، ورغبة فى القيادة دون دماهير ، ربح فى الاستشهاد . وعلى هذا النحو يسهل تشويه صورتهم دون فهم سلوكهم . فيضيع الهدف الاول وهو القضاء على ائمة البغى ، وتنشأ اهداف فرعية مثل الانتقام من الناس وتدمير كل شىء حتى ينتهى الامر الى تدمير النفس . ويصل الامر الى قتل الاسرى وحرق الخصوم راستحلال كل شىء ما دام فى ذلك تفريج عن النفس وتخفيف عن الهم .

فروية النار تخفف ممن يحترق بها . ولن تبلم النساء من السبى ولا الاطفال من القتل . وما دام الامر كذلك سهل على خصوم الامة تقوية هذا التدمير للآخر وللنفس ، وتنتهى الثورة بان تفرغ من مضمونها ، ويلحق الثائر بالنور الاعلى ، ويغرق فى الوهم (٢٢٦) . ولعبت التناقضات

وحرام قتلهم وسببهم فى السر غيلة الا بعد نصب القتال واقامة الحجة ، الملل ج ٢ ص ٥٢ ، الفصل ج ٥ ص ٢٩ — ٣٠ ، وعند الشمراخية الخوارج اصحاب عبد الله بن شمراخ دماء قومه حرام فى السر حلال فى العلانية ، وقتل الابوين حرام فى دار التقية ودار الهجرة وان كانا مخالفين ، وتبيرا منه الخوارج ، مقالات ج ١ ص ١٨٤ .

(٢٢٦) ترى الشيبانية (الثعلبية العجاردة الخوارج) قتل المسلمين واخذ اموالهم ، مقالات ج ١ ص ١٦٧ — ١٦٨ ، الملل ج ٢ ص ٤٩ ، ووالى حمزة القعدة من الخوارج مع قوله بتكفير من لا يوافقه على قتال مخالفه مع فرق هذه الامة مع قوله بانهم مشركون . وكان اذا قاتل قوما وهزمهم امر باحراق اموالهم وعقر دوابهم . وكان مع ذلك يقتل الاسرى من مخالفهم . وكان الصليدية من الخيرية يقتلون ويستحلون الاموال على الاموال كلها . ولا يستحلون مال احد حتى يقتلوه . فان لم يجدوا صاحب المال لم يتناولوا من ذلك شيئا دون ان يظهر صاحبه فيقتلوه . فاذا قتلوه استحلوا ماله ! التنبيه ص ٥٣ ، الملل ج ٢ ص ٤٣ ، وعند النجدية (الخوارج) من ثقل عن هجرتهم

الرئيسية على التناقضات الثانوية ، وأطلت الشعوب المغلوبة براسها

منافق ، مقالات ج ١ ص ١٦٣ ، اكفروا من أكثر القعدة منهم ، الفرق ص ٨٧ ، كل من ضعف عن الهجرة الى عسكرهم منافق واستحلوا دمه وماله ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، استحلوا دماء أهل المقام وأموالهم في دار التقية وبرؤوا ممن حرمها ، وتولوا أصحاب الحدود والجنان من موافقيهم ، مقالات ج ١ ص ١٦٣ ، يستحلون قتل الاطفال وسبى النساء وأهراق الدماء واستمراء الفروج والاموال وكانوا يكفرون السلف والخلف ، التنبيه ص ٥٢ ، استحلوا دماء أهل العهد والثقة وأموالهم على دار التقية وبرؤوا ممن حرمها ، الملل ج ٢ ص ٣٦ ، مخالفوهم كثرة غير مشركين ، وعذروا بالجهالة في الفروع ، واستحلوا حد الخير ، الاصول ص ٣٣٢ ، يرون قتل من خالفهم ، اعتقادات ص ٤٧ ، أما الحسينية (الخوارج) فيعتبرون الدار دار حرب . ولا يجوز الاقدام علي من فيها الا بعد المحنة . يقولون بالارجاء في موافقيهم خاصة ويقولون فيمن خالفهم أنهم يارتكب الكبائر كفار مشركون ، مقالات ج ١ ص ١٨٤ ، وأخذلت الضحاكية (الواقفة الخوارج) في أهل دار الكفر ، منهم من قال كفار الا من عرفنا ايمانهم بعينه . ومنهم من قال هم أهل دار خلط فلا تتولى الا من عرفنا فيه اسلاما ونقف فيها لم نعرف اسلامه . وتولى بعض هؤلاء بعضا على اختلافهم . وقالوا الولاية تجمعنا فسموا أصحاب النساء وسموا من خالفهم من الواقفة أصحاب المرأة ، مقالات ج ١ ص ١٧٦ ، ويعتبر الصفرية مخالفين مشركين كالذين حاربهم الرسول ، مقالات ج ١ ص ٦٩ ، لم يكفروا القعدة اذا كانوا موافقين في الدين والاعتقادات ، الملل ج ٢ ص ٥٦ ، وجوب قتل كل من أمكن قتله من مؤمن أو كافر ، يؤولون الحق بالباطل ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، المواقف ص ٤٢٤ ، أما الاخنسية الثعالبة الخوارج فتتوقف في دار التقية من منتحلي الاسلام وأهل القبلة الا من عرفوا منه ايمانا فيتولونه أو كفرا فيعتبرون منه . يجرمون الاغتسال والقتل في السر ، وأن يبدأ أحد من أهل البقي من أهل القبلة بقتال حتى يدعى الا من عرفوه بعينه ، مقالات ج ١ ص ١٦٧ ، المواقف ص ٤٢٦ ، وقد اجتمع من القرامطة خلق كبير وقطعوا الطريق على الحج وقتلوه وارادوا تخريب مكة ، اعتقادات ص ٧٩ ، والقرامطة والديلم في الحرب لا يدبرون حتى يقتلوا ، ويقولون بحياة بعد القتل والموت لتخليص الارواح من قذر الابدان وشهواتها ويلحقون بالنور . يرون قتال من خالفهم ولا يتحاشسون من قتل الناس وليس عندهم في ذلك شيء يكرهونه ، التنبيه ص ٢٢ .

من جديد تناصر فريقا على فريق وتزيد النار جذوة والقتال اشتعالا (٢٢٧) ولا فرق في ذلك بين المعارضة العلنية الانفعالية في الخارج والمعارضة العقلية في الداخل ، كفر بالآخر وكفر بالنفس (٢٢٨) .

سادسا : الامامة في التاريخ ، انهيار أم نهضة ؟

كان موضوع جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل مقدمة لموضوع اعظم وهو ان الامامة في التاريخ تبدأ في الانهيار من الافضل الى المفضول ، ومن المفضول الى الاقل فضلا حتى ينتهي الفضل تدريجيا ثم تتحول الامامة الى خلافة والخلافة الى ملك عضود . ولا ينطبق الامر على الائمة وحدهم بل ينسحب ايضا على طبقات العلماء وعلى الاجيال وعلماء العصر . فالتاريخ في انهيار مستمر ولن يستطيع الحاضر اللحاق بالماضي ، ولن يستطيع المستقبل ان يكون مثله . يقل الفضل ، ويخف الصفاء ، وتنحسر الطهارة ، ويزداد الطمع والتكالب على الدنيا . ومهما حاول احد فعل شيء فانه لا يستطيع الا ان يجبو اثر الماضي ، فالسلف خير من الخلف ، فالخلف قد اضعوا الصلوات واتبعوا الشهوات . وما

(٢٢٧) ساعد الباطنية بقية من اولاد العجم من المجوس لما كان في قلوبهم عداوة لدين المسلمين واضلوا خلقا كثيرا ، اعتقادات ص ٧٧ .

(٢٢٨) اذا كانت المعارضة العلنية الانفعالية الخارجية هم الخوارج فالمعارضة العلنية العقلية الداخلية هم المعتزلة . فعند ثبوت دار الاسلام دار شرك ، ويحرم السبى لان السبى عندهما عصي ربه لم يعرف وانما العاصي عنده من عرف ربه بالضرورة ثم حده او عصاه . وفي هذا اقرار بانه ولد زنى لانه كان من الموالى واهم مسبية ووطى من لا يجوز سببها على حكم السبى الحرام زنى والمولود منه ولد زنى ، الفرق ص ١٧٣ ، المدينة والبصرة وسائر دور الاسلام دار كفر واهلها كفار مشركون . ويدافع الخياط عنه بان الدار عنده دار ايمان واسلام واهلها مؤمنون مسلمون ، الانتصار ص ٨٧ — ٨٨ ، وقال الفوطى بقتل مخالفيه ، في السر غيلة وان كانوا من اهل الاسلام ، الفرق ص ١٦٤ ، كان يستجيز الغيلة ويرى الفتك بخالفيه ، وأخذ أموالهم بغير حق ، وانكار الخياط ذلك دفاعا عنه ، الانتصار ص ٦٢ .

دامت الامامة ليست من مصالح الدين بل من مصالح الدنيا فلا يراعى فيها العلم والاتقى والازهد بقدر ما يراعى فيها الاقتدر والاقتوى ، دفاعا عن البيضة وسدا للثغور وحماية للامة . واذا كثر الهرج والمرج وعظمت الفتنة بسبب التشبث بامامة الفاضل فان الصالح يقتضى تحننه واتقاءها بتنصيب المفضول . وبالتالي يكون للواقع اولوية على البدأ . وللقوة الاولوية على الحق . قد يكون فى ذلك بقاء للدولة ولكنه فى الوقت نفسه بداية الانهيار (٢٢٩) .

١ . ماذا يعنى التفضيل بين الائمة ؟

إذا جازت امامة المفضول مع وجود الافضل لانه اصلح فى الدنيا ، للامامة فى حين أن الافضل اكرم عند الله فى الآخرة فان التفضيل لا يعنى الامضية فى الثواب عند الله بل اختيار الاصالح فى الدنيا فى حالة الصراع .

(٢٢٩) جواز امامة المفضول مع قيام الافضل . عند كثير النوى من أصحاب الحديث وقوم من المعتزلة منهم جعفر بن مبشر ، جعفر بن حرب الامامة ليست من مصالح الدين ليس يحتاج اليها لمعرفة الله وتوحيده فان ذلك حاصل بالعقل لكن يحتاج اليها لاقامة الحدود والقضاء بين المتحاكين وولاية اليتامى وحفظ البيضة واعلاء الكلمة ونصب القتال مع اعداء الدين وحتى يكون للمسلمين جماعة ولا يكون الامر فوضى بين العامة فلا يشترط فيها أن يكون الامام افضل امامية علما وأمثلهم عهدا وأسدهم رأيا وحكمة اذ الحاجة تنسد بقيام المفضول مع وجود الفاضل . ومالت جماعة من المسلمين الى ذلك حتى جوزوا أن يكون الامام ، غير مجتهد ولا خبر بمواقع الاجتهاد ولكن يجب أن يكون معه من يكون من اهل الاجتهاد غير اجمع الاحكام ويستقى منه فى الحلال والحرام ، ويجب أن يكون فى الجملة ذا رأى ، قمين وزجر فى الحوادث نافذ ، الملل ج ٢ ص ٩٠ — ٩١ ، ما يدل على جواز العقد للمفضول وترك الافضل خوف الفتنة والتهارج فالامام انما ينصب لدفع العدو وحماية البيضة وسد الخلل واقامة الحدود واستخراق الحقوق . فاذا اضيف باقامة افضلهم فالهرج والفساد والتغالب وترك الطاعة واختلاف السيوف وتعطيل الاحكام والحقوق وطعن عدو المسلمين فى احتقارهم وتوهين أمرهم عسدد ذلك عذرا واضحا فى العدول عن الفاضل الى المفضول . التمهيد ص ١٨٤ .

على البذلّة . التّذليل في الظاهر في الثواب عند الله وفي الحقيقة
 الصّراع على حسم الصراع على السلطة لصالحه . وليس مقياس التفضيل
 القرابة من النّبي بنسب أو مصاهرة ، فالنبوة ليست في العصب والدم
 بل لما كانت الإلهيّة عقدا واختيارا ، والا تحولت النبوة الى ملكة
 وراثيّة وهو ما يسدّد العقل والوحي والتاريخ (٢٣٠) . بل ان الافضل
 عند الله لا يكون بغير اختصاص أو عدل والا كان ذلك اقرب الى
 الاخلاق اليهوديّة القائمة على الاصطفاء بلا مبرر أو سبب من فضيلة أو
 عمل مسالّح . الافضل عنده بناء على عمل واستحقاق (٢٣١) . لذلك
 كان التّذليل للبشر المكلفين وليس للملائكة أو الحيوانات أو الجباد .
 الملائكة غير مكلفين . والحيوان والجباد ينقصهما شرطا التّكليف :
 العقل وحريّة الاختيار . بل ان الانبياء أيضا لا يتفاضلون لان فضل
 كل نبي على آخر لا يرجع اليه بل يرجع الى رسالته ، ودرجته في تطور
 الوحي . ومراحل الوحي لا تتفاضل فيما بينها بل تتكامل ، فتمهد المرحلة
 السابقة للمرحلة اللاحقة كما تتكامل اعمار الانسان في مراحل نضجه
 المختلفة . ولماذا يفضل الملائكة على غيرهم منذ ابتداء الخلق ؟ ولماذا
 يفضّل الانبياء على الجن منذ ابتداء الخلق أيضا وقبل الاستحقاق ؟
 لماذا فضل ابراهيم على سائر الاطفال وهو غير مكلف ولم يستحق
 ؟ ولماذا غنّيت ناقة صالح على سائر النوق ؟ وهل تختلف ناقة
 عن ناقة في التّذليل اذا كان الفضل عن استحقاق ؟ ولماذا تكون ناقة

(٢٣٠) معنى الافضلية أكثر ثوابا عند الله لا انه أعلم واشرف
 نسبا ، العنصرية ج ٢ ص ٢٨٤ - ٢٨٥ ، التّرح ص ٧١٦ ، ايجاب
 الله للفاضل درجة في الجنة أعلى من درجة المفضول ، الفصل
 ج ٤ ص ١٣٢ - ١٣٣ أهل الانبياء كانوا كفارا ، استواء بنى هاشم في
 القرابة واختلافهم في الفضل ، لا ينتفع احد بقرابة من رسول الله
 ولا من نبي ولو كان ابنه أو ابوه أو بنوة أو أمه ، الفصل ج ٤ ص
 ١٦٣ - ١٦٥ .

(٢٣١) ايجاب الله تعظيم الفاضل في الدنيا علم المفضول ،
 كل فاضل يعمل أو بلا عمل من عرض أو جباد أو حتى ناطق أو غير
 ناطق ، المطيع ، ص ٧٣ - ٧٤ ، عبد السلام ص ١٢٠ .

صالح أفضل من الناقة التى دخل عليها النبى المدينة أو أفضل من
النقرة التى أمر الله بنى اسرائيل بذبحها أو أفضل من حوت يونس ؟
ولماذا ذبيحة ابراهيم أفضل من كل الكباش ؟ وهل يعقل أن الكرش
الذى نزل من السماء فضله على سائر كباش الارض ؟ وهل هناك
تفضيل فى الاماكن مثل فضل مكة على سائر البلاد وفضل المدينة على
مكة ؟ ولماذا تفضل مكة وبها الكعبة على المدينة التى بها قبر الرسول ؟
اليس هذا شبيها بأقوال اليهود عن تفضيل القدس على سائر المدن ،
والمسلمون أولى بها ؟ ولماذا تكون الحجارة أفضل من بعضها ؟ وما فضل
الحجر الاسود على غيره من الحجارة ؟ لو كان تقليدا من القدماء فالتقليد
ليس أصلا من أصول الدين . ولو كان حمل الرسول له بيده فما أكثر
مما حمل الرسول من تراب ومعاول فى حفر الخندق وما أكثر ما أمسك
به من عصى . ولماذا تفضل الاوقات بعضها على البعض الآخر ، الشهور
الحرم على باقى شهور السنة ، وشهر رمضان على باقى الشهور ،
وليلتي القدر وأيام عاشوراء والجمع وعرفة على سائر الايام ؟ وهل
اللحظات المتميزة وأوقات التقوى يمكن تحديدها مسبقا بحركة الافلاك
والاهلة أم انها اوقات حرة تاتى بناء على قدرة الانسان على الخلق
والابداع وتختلف من فرد الى فرد ، ومن حالة الى حالة ؟ وهل يفضل
احد الاوقات فى النهار أو فى الليل الاوقات الاخرى فيهما أم أن لكل وقت
فعله الذى يتم فيه وبالتالي لا فضل لصلاة الصبح على العصر أو
للعشاء على المغرب ؟ ولا تفضل صلاة الفرض على النافلة الا لأن الاولى
واجبة والثانية مندوبة ، وبين الواجب والمندوب لا فضل لأن كليهما
اقتضاء فعل . بل يفضل المندوب الواجب لأنه أتى تطوعا واختيارا
وليس فرضا أو اجبارا . وما فضل السجود على الركوع الا أن الاول
بدل على مزيد من الاحترام والتواضع ، الجبهة فى الارض ، وكلاهما رمزان ،
الا كان فضل الركوع على الوقوف . ولما كان الانسان مطالبا بمزيد

من الفضل لوجب الصلاة دائما سجودا دون ركوع أو وقوف (٢٣٢) . ان التفضيل بهذا المعنى هو حكم قيمي خالص ، اسقاط من النفس على الرتبة والعلو الاشياء . انما الفضل يأتي بالاستحقاق بناء على عمل تكليف يتوافر فيه شرطاه : العقل والحرية . ويكون التفضيل في الاعمال انسا ، على عدة اوجه . فالتفضيل في ماهية العمل ان يكون العمل هو ماهية مستكملا للفروض والنوازل والا يكون العمل هو غيره او عملا لا ماهية . ويكون فضل العمل بمقدار طهارة قصده وصدق نيته ، فالحسن لوجه الله دون ما كسب خاص او طلب مديح من الناس . ولا يتعارض مع حق النية مع تحقيق المصالح العامة لان مقاصد الشرع ابتداء التي من اجلها وضع ، تقوم على الحفاظ على الضروريات الخمس ، الدين والنفس والعقل والعرض والمال . ويفضل العمل كيفما اى استمفاؤه جميع حقوقه ونقائه وعدم خلطه بآية شوائب من حسنة او ثبات . كما يفضل العمل كما ومقدارا سواء كان فرضا ام نافلة ، راجبا ام ندبا . وقد بفضل في الزمان مثل اتيان الصلوات في اوقاتها ،

(٢٣٢) احطفاء الانبياء للايمان وليس للقرابة الفصل ج ٤ ص ١٦٣ - ١٦٥ ، الفضل ينقسم قسمين : (ا) فضل اختصاص الله بلا عمل ويشترك فيه جميع المخلوقين من الحيوان الناطق وغير الناطق والجمادات وكذلك كفضل الملائكة في ابتداء الخلق وكفضل الانبياء في ابتداء الخلق على الجن ، وكفضل ابراهيم ابن النبي على سائر الاطفال ، وكفضل ناقة صالح على سائر النوق ، وكفضل ذبيحة ابراهيم على سائر الذبائح ، وكفضل مكة على سائر البلاد ، وكفضل المدينة على مكة ، وكفضل المساجد على سائر البقاع ، وكفضل الحبيب الاسود على سائر الحجارة ، وكفضل شهر رمضان ويوم الجمعة ويوم عرفة وعاشوراء وليلة القدر على سائر الايام ، وكفضل صلاة العشاء على النافلة ، وكفضل صلاة العصر والصبح ، وكفضل السجود على القعود ، وكفضل بعض الذكر على بعض . (ب) فضل مجازاة من الله بعمل ، ولا يكون الا للحى الناطق من الملائكة والانس والجن فقط وهو ما تنازع الناس فيه ، الفصل ج ٤ ص ١٢٨ ١٢٩ ، انظر ايضا ، الفصل التاسع ، تطور الوحي (النبوة) ، ثامنا ، الشخص ام الرسالة ؟ ١ - النبوه كشخص (د) تفضيل الانبياء .

نورا لا نراخيا ، اقتضاء لا قضاء ، في أول الوقت وليس في آخره خشية النسيان . وقد يعنى ذلك الفضل في الاسبقية في الاسلام وفي الجهاد وفي التطوع وفي الصدقة ، فالسابقون السابقون . وبفضل الفعل في المكان لا بمعنى الشيء ولكن بمعنى الصحبة كما تفضل الصلاة مع الفضلاء واهل العلم نظرا لما يتبع ذلك من زيادة في العلم قبل الصلاة وبعدها دون أن يكون من بينهم نبي نظرا لانتهاء النبوة واكتمال الوحي . اما فضل صلاة نبي على صلاة غير نبي فلا تعنى الا التركيز وبالتالي ترجع الى الفضل كيفما (٢٣٣) .

٢ . التفصيل بداية الانهيار .

ماذا كانت هناك مقاييس للتفضيل فعلى من يتم تطبيقها في الافراد أو في الجماعات أم الامم ؟ ماذا جاز تطبيقها في الافراد فمن هم ؟ هل يخل فيهم نساء النبي وبناته أم يقتصر الامر على خلفائه ومسحبه ؟ إذا كان الفضل في الجماعات فهل يكون الفضل للصحابة على التابعين ، وللتابعين على تابعي التابعين ؟ وإذا كان الفضل للقرون فهل يكون للقرون الاولى فالثاني فالثالث حتى نصل الى قرننا فيكون أقل القرون فضلا

(٢٣٣) فضل المجازاة بالعمل . الماهل يفضل في عمله بسبعة أوجه : (أ) الماهية ، وهى عين العمل ذاته ، استكمال الفروض والنوافل (ب) الكمية وهى القصد في العمل لوجه الله أم لغيره (ج) الكيفية وهى استيفاء العمل جميع حقوقه أو عدم استيفائه أو خلطه ببعض الصفات أو الكبائر (د) الكم وهو الاختلاف في النوافل (هـ) الزمان ، في الجهاد في الاسلام ، الاسبقية في الاسلام في الحج والصدقة ضد جواز أن يوازي عمل الانسان عمل الانبياء (الجبائي) أو أن يكون أفضل من الرسول (الباقلاني) ، تفضيل النفس على أبى بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وعائشة (الخوارج والشيعة) (و) المكان مثل الصلاة في المسجد الحرام أو في مسجد المدينة أفضل من الصلاة فيما عداها والصيام في بلد العدو أو في الجهاد على سبيل (ز) الاضافة مثل ركعة مع نبي أو من نبي ، الفصل ج ٤ ص ١٢٩ — ١٣٢ .

إذا كان الفضل للعلماء وحدهم فأى علماء وفى أى علم ؟ وإذا كان العلماء حراس الأمة فلا فرق بينهم وبين حراس الثغور ، رفقة الفكر والسلاح .

١ - هل هناك تفضيل فى نساء النبی وبناته ؟ إذا كانت القرابة

مردوداً من نسبها ومحاصرة ليست مقياساً للتفضيل فإن نساء النبی وبناته باعتبارهن من اقربائه أو من صلبه لا تنطبق عليهما مقاييس التفضيل . إنما يمكن اعتبارهن صحابة من اقربائه مثل باقى صحابة الرسول : لأن علمه ونقلن عنه وشهدن الانتشار الاول للإسلام . القراءة ليست مقياساً للتفضيل فهناك اقرباء للرسول لم يؤمنوا به وناقوه وعادوه . هل ابراهيم مسبباً أفضل من باقى الصحابة ؟ وهل أمومة نساء النبی وبناته للمسلمين تقتضى لهن فضلاً أكثر مما لسائر الامهات بكون الجنة تحت اقدامهن بفعل الحمل والتربية والرعاية ؟ وإذا لازمت نساء النبی وبناته النفس فى حياته الخاصة والسامة فإن الصحابة لازموا فى حياته السامة ولم يكن يخفى عنهم شيئاً من حياته الخاصة . وان الحياة السامة للرسول لاكثر اهمية للأمة من حياته الخاصة مع انها قدوة فى السلوك . ولا تزيد نساء النبی وبناته فى معرفة الشريعة عن الصحابة شيئاً . فالكل لازمه وصاحبه واستمع اليه . والوحى تم تبليغه للعامة والخاصة . وهو الاساس . ليس لآل البيت فضل على الصحابة وليس للرسول كرامة أو شفاعاة بفعل قرابته لاحد أو قرابة احد اليه . بل انسان بعمله استحقاقاً بما فى ذلك الرسول نفسه . وكيف يكون لبراهيم الفضل وهو الصبى الصغير الذى لم يبلغ الحلم على بنات النبی ونسائه لو كان للقرى فضل (٢٣٤) ؟ وقد يتعارض هذا التفضيل

(٢٣٤) نقر بفضل آل بيت الرسول ، نعترف بفضل ازواجه وانهن امهات المؤمنين ، الانصاف ص ٦٧ - ٦٩ ، عند الاصحاب افضل الناس بعد الانبياء نساء الرسول ثم ابو بكر الفصل ج { ص ١٢٨ - ١٢٩ ، وذلك لوجوه (ا) اوجب الله لهن الامومة على كل

مع بعض الاخبار الاخرى التى تجمل من الرجال البالغين كل الفضل دون الصبية السفار . وبالتالي قد يرجع تفضيل الصبية على الذكور الى وضعهم المتميز عند الاعراب على مستوى العواطف والمتعة . قد يكون سبب ذلك بعض التوجهات المعتمدة على بعض الاخبار والروايات التى نجعل للرجال على النساء درجة أو التى تصف النساء بأنهن ناقصات عقل ودين أو عدم صلاح القوم الذين يولون عليهم امرأة . ولكن ليست هذه الدرجة وهذا النقص وهذه القيادة فى الدنيا لا فى الآخرة لتدبير سور المعاش وليس لفضل فى الثواب ؟ وحتى لو صحت هذه التوجهات النقلية هل يعنى ذلك أن للصبي الذى لم يبلغ الحطم الفضل على النساء البالغات العاقلات اللاتي منهن حملة العلم واللائى هن افضل نساء العالمين ؟ وان لم تصح هذه التوجهات النقلية فربما نشأ هذا الوضع فى تفضيل النساء من رد فعل على وضعهن فى الجاهلية . واذا استمرت الجاهلية فى بعض جوانبها فقد يكون ذلك رد فعل على كبت وحرمان بسواء كان فى الجاهلية أو ما بعدها فى مجتمع الذكور . وقد يدل ذلك على تخلف عام فى اعتبار النساء جنسا فى مقابل الرجال كجنس آخر ، وتتناوب المقابلة فى التفضيل بين الاعلى والادنى .

==
مسلم (ب) حق الصحبة على الرسول بالاضافة الى الاختصاص بالملزمة والقرب والخطوبة (ج) لا عمل من صلاة وصحفة وصيلم وجهاد الا وكان لمن فيه دور . هل ابراهيم افضل من ابي بكر وعمر وعثمان لكونه مع مع ابيه فى الجنة وليس له عمل ؟ وهل قال الرسول « ابن ينخل احد الجنة بعمله ؟ لانه لا يجب على الله شئ » ، الفصل ج ١ ص ١٣٣ — ١٣٦ ، قال العلقمى سيدتنا فاطمة واخوها سيدنا ابراهيم افضل من الصحابة على الاطلاق وفيهم الخلفاء الاربعة . وكان سيدنا مالك يقول لا افضل على بضعة رسول الله احدا . وهذا هو الذى يجب اعتقاده ونلقى الله عليه ، الكفاية ص ٧١ — ٧٢ ، هناك روايات عدة تفيد بأن قد قال لاسامة أن اياه كان أحب الناس اليه . ويسرد الخبر فى آخرين . كما أن الرسول قد أحب عمه وهو كافر .

وكما دخلت الملائكة في تفضيل الانبياء كذلك تدخل الحور العبر مع تفضيل النساء والبنات وكان التفضيل ليس بين بشر بل بين بشر وملائكة وهو لا يخرج عن طاقة البشر . واذا كانت وظيفة الحور العين متعة اهل الجنة فهل يدخلن في التفضيل على المستوى نفسه مع نساء النبي وبناته ؟ وكما ان الحور العين لسن حملة علم وليس لهن فضل جها فان نساء النبي وبناته لسن لهن جمال الحور العين ولا حسنهن ولا يشاركن في وظائفهن (٢٣٥) . وعلى فرض امكانية التفضيل بين الاناث فايهن اكثر فضلا نساء النبي ام بناته ؟ اللاتي رافقنه في حياته واصبحن جزءا منه روحا وبدنا ام اللاتي من صلبه وتربيته واللاتي لهن حظ من محبته ورفقته ؟ وهل هناك مثل من حنت عليه لحظة نزول الوحي والتي ظل بذكرها حتى آخر لحظة من العمر ؟ وهل هناك مثل من اعطته حب الحياة والتي اعادت اليه شبابه وعشقه ؟ وهل هناك مثل من شغفته حبا بجمالها ونصاعتها وانوثتها ؟ ولكن هناك ايضا من صلبه من كان لها فضل العلم وزوجة الامام الرابع ومن صلبها خرج الائمة اصحاب العلم والفضل . ولكن فضل الائمة من صلبها لا يرجع الى الام وحدها ، ابنه النبي ، بقدر ما يرجع ايضا الى الاب صهره وابن عمومه . وهل الفضل يكون للمجموعات والاصناف . نساء النبي ام بناته ام للافراد ؟ فاذا كان للافراد فهل يكون للافراد داخل كل مجموعة رتبة . ففي مجموعة النساء هل الفضل للتي رافقته وحنت عليه وقوته وشجعته وقت نزول الوحي واعطته عمرها ونضجها بعده والتي كانت ام بناته والتي لم يختلف معها يوما واحدا وكان امينا على اموالها وتجارتها ؟ هل الفضل يرجع لمنافستها لصغر سننها وطفولتها وبراعتها والتي اعطت حب الحياة والتي عشقها والتي ادخلت عليه السرور والفرح وهو في اواخر المعر بالرغم من نزول حديث الافك بمناسبتها ودخولها حرب ضد الصحابة ومعاداتها للخليفين الاول والثاني ومحاربتها الخليفة الرابع ؟ هل الفضل يرجع الى من كانت بمثابة الانثى والتي

أعطته متعة الحياة ومباهجها ؟ ولماذا من البنات لم تبرز الا واحدة وهى زوجة الخليفة الرابع دون غيرها ؟ هل يرجع الفضل فى ذلك الى زوجها لانها كانت اقرب بغاته اليه ؟ وهل بين البنات من هو اقرب الى قلب الاب ؟ ان العواطف لا تنقسم حسابيا وتوزع رياضيا بالتساوى سواء من الابناء ام مع الزوجات . اما التوجيهات العقلية فما اكثرها فى كل زوجة وفى كل ابنة سواء صحت روايتها ام ضعفت كما هو الحال فى الصحابة والاعراب المروية فى فضلهم . وماذا عن نصوص الوحي التى تجعل « مريم » افضل نساء العالمين ؟ وماذا عن باقى نساء الانبياء مثل امراة لوط او حتى عن باقى نساء العالمين اللاتى تشهد لهن الوحي بالفضل والعواطف الانسانية مثل امراة هارون ؟ وماذا عن امهات الانبياء اللاتى تشهد الوحي لبعضهن بالفضل مثل ام موسى ؟ الم يذكر آخر الانبياء ايضا امه والتى لا يتفكرها بالمجد والثناء ؟ ان دخول ذلك كله فى العقائد المتأخرة يجعل الموضوع كله تعبيرا عن تخلف الامة وانها جعلت من اللاعقائد اساسا للعقائد وتركت التوحيد للتفضيل بين نساء النبى وبناته ! وقد تدخل نساء الصحابة فى التفضيل مع نساء الانبياء ونساء النبى وبناته وكان الامر مسابقة جماعية فى الفضل بين النسوة (٢٣٦) .

(٢٣٦) تظهر مسألة التفضيل فى العقائد المتأخرة ومنها تسمية عائشة ، خير نسائها فاطمة ، نسائها ليس كالنساء ، فاطمة سيدة نساء الجنة ، فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام ، وقد قيل شعرا :

اجزم بمراج النبى كما رووا وبراء ان لعائشة مما رموا
الجوهرة ج ٢ ص ٤٣ — ٤٤ .

والقصة كلها فى البيجورى ج ٢ ص ٤٤ ، عبد السلام ص ١١٩ ، افضل النساء عائشة وخديجة وهناك خلاف حول الزوجات وافضلهن :
(١) خديجة وعائشة وفى افضلهن خلاف ، عائشة من حيث العلم

ب — هل هناك تفضيل بين الخلفاء الاربعة ؟ اذا كان الرسول هو افضل الامة بفعل الرسالة والتبليغ ولانه قدوة في السلوك فان اول خطب التفضيل من بعده يتمثل في الخلفاء الاربعة ، الخلفاء الراشدين الذين يتدرجون في الفضل من الخليفة الاول حتى الخليفة الرابع . فبينهم التاريخ شيئا فشيئا ولكن يظل ، وبرغم قتل ثلاثة منهم غيلة ، وبالرغم من الفتنة في ايام الخليفة الرابع ، يظل الانهيار محصورا دون هبوط شديد أو انكسار حاد . يبدأ السقوط اذن من ترتيب الامة في التاريخ على هذا النحو المتدرج طبقا لمراتب الفضل . ولكل امام لقب . فالاول الصديق لانه صدق الرسول ، والثاني الفاروق لانه عدل يفرق بين الحق والباطل ، والثالث ذو النورين ، نور القرابة ونور الخلافة ، والرابع

وخديجة من حيث التقدم والاعانة (ب) خديجة وفاطمة فتكون فاطمة افضل من عائشة (ح) فاطمة ثم أمها ثم عائشة ، فاطمة من حيث القرابة (د) مريم وخديجة ، مريم افضل من خديجة ، مريم من حيث الاختلاف في ثبوتها (هـ) آسية امرأة فرعون (و) زينب بنت جحش أم عائشة ؟ (ز) مفاضلة بين الذكور والاناث ، عبد السلام ص ١٢٦ — ١٢٧ ، هل امرأة ابي بكر افضل من علي ومعه في الجنة ؟ هل نساء الصحابة يشاركن في عملهن ؟ هل تفاضل الانبياء تفاضل في نسائهن ايضا ؟ الفصل ج { ص ١٤٩ — ١٦٠ ، في تفضيل مراتب النساء . في الحديث أن سيدة نساء العالمين أربع ، وانهن افضل نساء العالمين وخيرهن وهن : آسية امرأة فرعون ، ومريم بنت عمران ، وخديجة بنت خويلد ، وفاطمة بنت الرسول . واختلفوا في فضل عائشة وفاطمة فكان الشيخ أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي وابنه سهل بن محمد يفضلان فاطمة على عائشة وهذا أشبه بهذهب الاشعري وبه قال الشافعي . وللحسين بن الفضل رسالة في ذلك . وعند البكري عائشة افضل من فاطمة ، والقول الاول هو الصحيح للخبر الوارد في افضل النساء وخيرهن أربع . وافضل النساء بعد فاطمة وخديجة وعائشة أم سلمة ثم حفصة ثم الله اعلم بالافضل منهن بعد ذلك . وقد قيل ان بنات كل النبي افضل من زوجاته ، في فضل عائشة وفاطمة . واختلفوا في فضل عائشة وفاطمة ، الاصول ص ٣٠٦ .

المرتضى الذى رضى الله عنه . واذا كانت الامامة بها صلاح الدنيا ، ويجوز تولية الفضول دون الافضل ، يكون التفضيل اذن لا معنى له لان مقياس الامامة ليس الفضل الفردى بل رعاية مصالح الناس وتدبير الشؤون العملية التى قد ينجح فيها من هو اقل فضلا . ما يتطلبه الامام العدل والتدبير حتى وان لم يكن أعلم القوم نظريا لاعتباره على اهل العلم فى الاجتهاد والفتيا (٢٣٧) .

وان معظم الحجج التى تؤيد هذا الترتيب هى حجج نقلية مع أن نزول بعض الآيات فى أحد لا تجعله افضل من غيره لان اسباب النزول مجرد وقائع نهوضية تتكرر فيما بعد فى وقائع أخرى مشابهة ولا تقل الواقعة الثانية عن الاولى اهمية . وقد نزلت بعض الآيات فى المنافقين والمشركين وهم ليسوا بافضل الناس . كما أن الوحي لا يتحدث عن اشخاص بعينهم بل يصف مواقف ولا يهتم الاشخاص فيها . وما أكثر ما قيل فى فضائل الخلفاء وبالتالي تتكافأ الأدلة النقلية (٢٣٨) . ومع

(٢٣٧) وهم مرتبون فى الفضل ترتيبهم فى الامامة ، الملل ج ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ ، والامام بعد النبى أبو بكر الصديق تثبت امامته بالاجماع . ثم عمر الفاروق ، ثم عثمان ذو النورين ثم على المرتضى والافضلية بهذا الترتيب ، العضدية ج ٢ ص ٢٨٣ — ٢٨٤ ، وافضل الصحابة أبو بكر فعمر فعثمان فعلى هذا الترتيب ، الكفاية ص ٧١ — ٧٢ ، البيجورى ص ١٤ ، الجوهرة ص ١٢ ، افضل الناس بعد النبیین أبو بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب الفاروق ثم عثمان بن عفان ذو النورين ثم على بن أبى طالب المرتضى ، الفقه ص ٥٩ — ٦٣ ، افضلية الصديق ، شرح الفقه ص ٦١ ، المحصل ص ١٧٦ — ١٧٧ ، الافضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ، التنبية ص ١٥ ، ص ١٧ ، النسفية ص ١٤١ ، التفازانى ص ١٤١ ، شرح الفقه ص ٦١ — ٦٢ ، الشرح ص ٧٦٦ — ٧٦٧ ، البيجورى ج ٢ ص ٤٥ — ٤٦ .

(٢٣٨) أبو بكر افضل الامم عند قدماء المعتزلة والاصحاب لعدة اسباب ١ — « وسيتجنبها الاثنى » نزلت فى أبى بكر فهو اكرم لقوله « ان اكرمكم ... » ، « وما لاحد عنده ... » وتصرف عن على

ذلك قد يحدث بعض الاضطراب في التعيين فيهذا الترتيب في انهيار التاريخ تدريجيا من الافضل الى المفضول . والاهتزاز الاكبر يأتى في الخلاف حول الخليفين الثالث والرابع وبالتالى تبادل موقعيهما ، فيقدم الرابع على الثالث نظرا لانه اكثر فضلا منه . وبالرغم من تبادل المواقع يظل سلم التفضيل لا يتغير ، من الافضل الى المفضول بصرف النظر عن تعيين الاشخاص (٢٣٩) . وتظهر الاهواء والمواقف السياسية في تفضيل

اذ عنده نعمة التربية وهى نعمة تجزى ٢ — « اقتدوا بالذين من بعدى ... » أمر عام يدخل فيه على اذ لا يؤثر الافضل ولا المساوى بالاقتدار ٣ — « والله ما اطلعت على شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر » ٤ — « سيد كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين » ٥ — « وما ينبغي لقوم فيهم ابا بكر ان يتقدم عليه غيره » ٦ — تقديمه في الصلاة افضل العبادات وقول الرسول « يا ابي الله ورسوله الا ابا بكر » ٧ — خير امتى ابو بكر وعمر » ٨ — « لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا ، ولكن هو شريكى فى دينى وصاحبى الذى اوجبت له صحبتى فى الغار وخليفتى فى امتى » ٩ — « وائى مثل ابي بكر » . كذبته الناس وصدقنى ، وآمن بى وزوجنى ابنته ، جهزنى بماله ، وواسى منى بنفسه ، وجاهد معى ساعة الخوف » ١٠ — قول على « خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر والله اعلم » ، وقوله اذا قيل له اما توصى « ما اوصى رسول الله حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا اجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم » ، المواقف ص ٤٠٧ — ٤٠٩ ، شرح الفقه ص ٦٢ — ٦٣ ، المحصل ص ١٧٦ — ١٧٨ ، الفصل ج ٤ ص ١٤٩ — ١٦٠ .

(٢٣٩) لم يختلفوا في تقديم ابي بكر وعمر على سائر الصحابة ولا تفضيل ابي بكر على عمر . واثما الخلاف في على وعثمان . ذهب الحسين بن الفضل وابن خزيمة الى تفضيل على . وقال القلانسي في بعض كتبه لا ادرى ايهم افضل ، الاصول ص ٣٩٢ — ٢٩٣ ، وعند سليمان بن جرير الزيدى امامة عثمان ست سنين مع كون على افضل . دليل قوم من اجاز امامة المفضول مع قيام الافضل مبنى على صحة امامة ابي بكر وعمر . فاذا اصحت امامة عمر فقد قتل في اهل الشورى « لو كان ابو عبيدة بن الجراح حيا لوليته عليكم » مع علمه

كل منهما على الآخر . ونادرا ما يحدث اضطراب في التفضيل بين الخليفين الاول والرابع أو بين الرابع والثاني . والكل مشهود له بالفضل . الجدارة (٢٤٠) . وما أكثر الحجج التي قيلت في تفضيل الخليفة الرابع

بان عليا افضل منه ، الاصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، ثم تختلف الظنون في عثمان وعلى ، الارشاد ص ٤٣٠ — ٤٣١ ، (ا) التوقف في أمرهما (ب) رفضهما معا (ج) قلب الترتيب بين علي وعثمان ، الخيالى ص ١٤٠ — ١٤١ ، اختلف الاصحاب في تفضيل علي وعثمان . قدم الاشعري عثمان على اصله في منع امامة المفضول ، الاصول ص ٣٠٤ ، وقد توقف مالك بين عثمان وعلي . وقال امام الحرمين : الغالب على الظن ان ابا بكر افضل من عمر ثم علي من عثمان ثم تتعارض الظنون في علي ، أبو بكر بن أبي خديجة ، تفضيل علي على عثمان ، الدواني ج ٢ ص ٢٨٤ ، اختلف الناس ايها افضل عثمان أم علي ؟ عثمان افضل لانه اقرا وعلي أكثر فتيا ورواية . لعلى مقامات عظيمة في الجهاد مثل عثمان . بايع الرسول ليساره المقدسة عن يمين عثمان في بيعة الرضوان . له هجرتان وسابقة قدسية ، وصهر مكرم لم يلحق بدرا . وفي عهد عثمان كثرت فتوحات الاسلام ولم يتسبب بسفك دم ، الفصل ج ٤ ص ١٦٠ — ١٦٢ ، ويفضل واصل بن عطاء عليا على عثمان لذلك سبى شيعيا أما أبو علي وأبو هاشم فيتوقفان . كل الخصال موجودة في الأربعة ، الشرح ص ٧٦٦ — ٧٦٧ ، أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم نتوقف . الشيعة وأهل الكوفة وبعض أهل السنة وجمهور المعتزلة وقول مالك ، الاول بتقديم علي على عثمان ، عبد السلام ص ١٢٠ ، الاسفراييني ص ١٤٠ — ١٤١ .

(٢٤٠) هو الخلاف بين علي وأبي بكر . لا ندري أبو بكر افضل أم علي . ان كان أبو بكر افضل فيجوز ان يكون عمر افضل من علي ويجوز ان يكون علي افضل من عمر . وان كان أبو بكر افضل فيجوز ان يكون عمر افضل من علي ويجوز ان يكون علي افضل من عمر . وان كان علي افضل من عمر فهو افضل من عثمان وان كان عمر افضل من علي فيجوز ان يكون علي افضل من عثمان وعثمان افضل من علي (الجبائي) ، مقالات ج ٢ ص ١٣١ — ١٣٢ ، زيد بن علي يفضل علي على سائر الصحابة ويتولى ابا بكر وعمر ، وربما اعتبار علي أحق بالخلافة ، مقالات ج ١ ص ١٢٩ — ١٣٠ .

على الثالث . وهى تعادل فى كثرتها الحجج التى تثبت افضلية الخليفة الاول على الاطلاق بعضها نصية قد يكون الخليفة الرابع سبب نزولها . وأسباب النزول لا تتعلق بالاعيان والاشخاص فى ذاتها بل هى مجرد وقائع نمطية أولى يتعدى حكمها الى غيرها . وللوقائع الاخرى المشابهة نفس الصدق التام للواقعة الاولى . كما أن الكثير منها عموم وليس خصوصاً لانها تضع تشريعاً عاماً لا قانوناً خاصاً . وإذا كان البعض منها يشير الى القرابة فالقرابة ليست شرطاً فى الخلافة ولا فى الفضل . والنقص منها أحاداً يعتمد عليها فى اثباته بخليفة أول لا يصدقها الواقع ولا التاريخ . وتصديق بعض الاخبار المستقبلية عليه مثل تصديق البعض الآخر على غيره ، وأن كل هذه الحجج النقلية انما ظهرت بعد تجربة الإمامة المستبعدة والخلافة المؤجلة فى واقع سياسى معين جعله يبحث عن شرعية فوجدها فى الحجج النقلية فى مجتمع النص فيه حجة سلطة . فالواقع هو الذى يخلق النص ويختاره ويوجهه من اللاحق الى السابق ، ومن الحاضر الى الماضى وليس النص هو الذى يعين الواقع ويرشد اليه من السابق الى اللاحق ، ومن الماضى الى الحاضر . الواقع يقر نفسه فى النص فيؤجده ويحييه وليس النص الذى يخلق الواقع ويتحقق فيه . ولما كثرت النصوص فى كل شئ كان من السهل ايجاد الحجج النصية على شرعية كل المواقف السياسية والبراهين على صحة الزعامات بها . فى ذلك القاهر والمقهور ، الظالم والمظلوم ، السلطة وجميع فئات المعارضة (٢٤١) . أما بالنسبة للصفات الشخصية فما أكثرها أيضاً

وعند أبى عبيد الله البصرى الافضل بعد الرسول على ثم أبى بصير ثم عمر ثم عثمان لذلك كان يلقب بالفضل وله كتاب فى التفضيل طويل . وكان قاضى القضاة يتوقف الى أن شرح هذا الكتب فقطع على أن علياً الافضل ثم الحسن ثم الحسين ، الشرح ص ٧٦٦ — ٧٦٧ .

(٢٤١) عند الشيعة وأكثر متأخرى المعتزلة هناك مسلكان للتفضيل على أجمالاً . الاول الحجج النقلية والثانى الفضائل الشخصية

لكنها في مجموعها لا تخص شخصا بعينه بل كانت عامة وشائعة على درجات متفاوتة بين جميع الرفاق . فالعلم كان حسنة القوم نظرا لان الوحي علم يتلقونه بالخبر والرواية . ويشمل العلم التشريع لان الوحي عقيدة وشريعة ، تصور ونظام ، اصول دين واصول فقه . والزهد كان سلوكا عاما مميذا لكل الاصحاب ، والكرم كان شيمة عامة يتنافس فيها المؤمنون ، والشجاعة صفة غالبية في مجتمع المحاربين ، والقوة العضلية ميزة خلقية لا تفاضل فيها ، وحسن الخلق وحلاوة الدعاة ميزتان وجدان في اكثر من شخص غير معينتين في شخص واحد بعينه . اما القرابة من الرسول ونسبه له فليست ميزة شخصية ولا مفصلا كما

فبالنسبة للحجج النقلية هناك مثلا ١ — آية المباهلة « .. وانفسنا . هي نفس على وليس نفس النبي ، مع ان الآية تجمع كل الاقرباء وليس عليا وحده ٢ — خبر الغدير « اللهم ائتني بأحب خلقك اليك باكل معنى هذا الطير » فأتى على والمحبة من من الله كثرة الثواب والتعظيم ٣ — « يقتله (ذى الندية) خير الخلق » ، وقد قتله على ٤ — « اخى ووزيره ، وخير من أتركه من بعدى . يقضى دينى ، وينجز وعدى » وهو على . وقد يعنى ذلك انه فاضى فقط ٥ — قوله لفاطمة « اما ترضين انى زوجتك من خير امتى » ، وقد يعنى هذا خيرهم ٦ — « خير من أتركه بعدى ، وهو على ٧ — « انا سيد العالمين وعلى سيد العرب » والسيادة قد تعنى الارتفاع وليس الافضلية ٨ — قوله لفاطمة « ان الله اسلم على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذة نبيا واختار منهم بعك ٩ — لما اخى بين الصحابة اعزه اخا لنفسه » وقد يعنى ذلك الشفقة والقرابة والالفة والخدمة لا الافضلية ١٠ — قوله بعدما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين « لاعطين الراية اليوم رجلا يحبه الله ورسوله ويحبه الله كرارا غير كرارا » فاعطاها عليا ، وهي صفة واحدة قد توجد في غيره وليست كل الصفات ١١ — قوله في حق النبي « فان الله هو موله وجبريل وسالحو المؤمنين » وهو على ، وهو معارض باية اخرى او تفسير آخر يصدق على ابي بكر او عمر ١٢ — « من اراد ان ينظر الى آدم في علمه ونسوح في تقواه واسراعه في حلمه وموسى في هيئته وعيسى في عبادته فليتنظر الى ابن ابي طالب » . فقد مساواه بالانبياء وهم افضل سائر الصحابة اجمعا . وهذا تشبيه وليس مساواة ، وهناك اجماع على ان الانبياء افضل من الاولياء ، الموافق ص ١٠٩ — ١١١ .

ان اولاده من صلبه بالرغم من امامتهم ، فان فضلهم يرجع الى استحقاقهم وليس الى نسبهم (٢٤٢) .

وكما يحدث اختلاف في الترتيب بين الثالث والرابع او بين الاول والرابع او بين الثانى والرابع وكان الرابع لا يزاحم الثالث فقط في الفضل بل يزاحم ايضا الاول والثانى أيضا يؤخذ الاول على الاطلاق بصرف النظر عما يليه في الفضل سواء من داخل الخلفاء الثلاثة او من خارجهم

(٢٤٢) المسلك الثانى في تفضيل على ، هو ذكر خصاله تفضيلا فان فضيلة المرء على غيره بما له من الكمالات اجتمعت في علمه .
 ١ - العلم . فقد تعلم من الرسول في صفه ، وقال فيه « افضاكم على » ، وهو ما يحتاج الى العلم دون ان يعارضه . « اقرضكم زبد » او « اقرؤكم ابى » ، ونزلت فيه « ففيها اذن واعية » . نهى عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر وعن رجم الحاملة وقال فيه عمر . « لولا على لهلك عمر » . وقال على « لو كسرت لى الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم . والله ما من آية نزلت في بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليس او نهار الا وانا اعلم فيها نزلت وفي اى شيء نزلت » . وقد ذكر على في خطبة ابرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء ما لم يذكره مثله . جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول والفروع ، وكذا المنصورة في علم تصفية الباطن ، وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه . كان في الفقه والفصاحة الدرجة القصوى والنحو امر الاسود بتدوينه ، وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وعلم الفتوة والاخلاق
 ٢ - الزهد ، بالرغم من اتساع الدنيا على قال لها « طلقك ثلاثا »
 ٣ - الكرم ، تصدق في الصلاة بخاتمه ، وفي صيامه ببطوره ، نزل فيهما القرآن « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا »
 ٤ - الشجاعة والحرب وقتل الجاهليين . وفي الاثر « ضربة على خير من عبادة الثقلين » . وانتزع باب خير بيده ٥ - حسن خلقه وحلو دعابته ٦ - مزيد قوته وهيئته ٧ - نسبه وقربه من الرسول
 ٨ - اختلاصه بصاحبته كفاطمة وولدين كالحسن والحسين سيدي شيباب اهل الجنة ثم اولاده حتى ابو يزيد وجعفر الصادق ومعه وف الكرخى بواب على دار على بن موسى الرضا . وكل ذلك يدل على الفضيلة وليس الانضلية . المواضع ص ٤١٠ - ٤١٢ ، المحصل ص ١٧٦ - ١٧٨ ، الفصل ج ٤ ص ١٤٩ - ١٦٠ .

من باب الرفاق . فقد يكون الاول على الاطلاق هو الثاني افضل الخلفاء .
الاربعة جميعا . واى فضل افضل من العدل واى افضل من الفاروق ؟
وقد يأتى فى البداية أحد من اهل العلم والرواية يتبع فى علمه الفاروق .
وقد يأتى أحد المناصرين له ، أول من آواه فى بيته أو نصره بمسيفة (٢٤٣)
وقد يأتى الترتيب فى الفضل ثنائيا أو ثلاثيا طبقا لمقاييس العلم والشجاعة ،
النظر والعمل (٢٤٤) . وكلها فى الحقيقة اختيارات سياسية نقيادات
دينية تعطى شرعية للفرقة السياسية التى تنتسب لهذا الصاحب أو لذاك
كزعيم سياسى . فالموضوع انما نشأ أصلا تبريرا للتاريخ وتعبيرا نظريا
عن الصراع السياسى بين السلطة والمعارضة ، كل منها تحاول أن تجد
شرعية لها فى التاريخ سواء فى الامر الواقع أو فيما ينبغى أن يكون .
وما الامر الواقع الا مؤامرة تمت منذ البداية ، والواقع لا يكون مبدأ ،
والمستقبل الحاصل للشرعية واحق المهضوم الذى لا يضيق به لاند ان
يكون اقوى من الحاضر الذى فيه الاستسلام للامر الواقع وحكم الظلم .
وان ترتيب الخلفاء الاربعة لهو ترتيب زمانى صرف طبقا لحوادث تاريخية
سرفة وليس ترتيبا أصلا فى الفضل النظرى .

إذا كان الخليفة الاول قد مات طبيعيا فان الخلفاء الثانى والثالث
الرابع قد ماتوا غيلة أى بتدخل عوامل خارجية . وكان يمكن للرابع
ان يموت اغتيالا قبل الاول . وكان يمكن للثانى ان يعيش قبل الرابع .
ويتساوى الاربعة فى مشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل لو كان التفضيل
بمعنى هذه العموميات ومدح الرفاق والثناء على خصالهم ولو كان .

(٢٤٣) تقدم الخطابية عمر ، والرواندية العباس ، والبعض
عبد الله بن مسعود ، وفريق رابع ابو سلمة (صاحب اول بيت هاجر
فيه الرسول) الفصل ج ٤ ص ١٢٨ .

(٢٤٤) الكلام فى بعض وجود المناضلة بين الصحابة ، التفضيل
الثنائى مثل جعفر بن أبى طالب ثم حمزة ، على بن طالب ، عبيد
بن الخطاب ثم ابو بكر ، والتفضيل الثلاثى مثل سعد بن معاذ ثم
أسيد بن حصين ثم عباد بن مبشر . الفصل ج ٤ ص ١٢٨ .

م ٢٣ — الايمان والمعاد — الامامة .

نُذِّل عند الله والسبق في الدين (٢٤٥) . وهو ما لا يعرفه أحد الا بالنص القاطع دون امكانية الحكم فيه بالعقل أو بالواقع وبالتالي تغيب ، انه الادلة العقلية والتاريخية ويصبح خارج علم أصول الدين الذي يقوم على العقل والنقل والذي يكون فيه العقل أساس النقل لان الظن لا يغنى عن الحق شيئا طبقا لنظرية العلم في المقدمات الاولى . وهي مسألة لا يمكن الحصول فيها على يقين نظرا لصعوبة إيجاد مقاييس التفضيل الا العمل والاستحقاق . والحكم فيها بالفضل ليس للناس لان الاستحقاق في المعاد وليس في الدنيا . وقد وضعها القدياء وراوا فيها جزءا من العلم كملحق للامامة عن طريق التقليد والتقليد ليس أصلا من أصول العلم . فهي فرع للفرع . ونظرا لان الامامة فرع فقد وضعت أيضا في بنية العلم عن طريق جريان العادة . وقد كان الموضوع أهميته في الماضي فقد سالت لاجله الدماء ولكنه لم يعد بذى أهمية الآن الا كحادثة تاريخية صرفة يجد فيها كل نظام سياسى حجة شرعية له في الانتساب لاحد الاطراف كما هو الحال في شرط القرابة . من يتجاوز الامر دافع الحسد والتعصب لصعوبة تفسير حوادث التاريخ بالعوامل الفردية والانفعالات النفسية وحدها ولكن الاهم هو انها حوادث تاريخية لا تهم الا بقدر ما يقرأ الحاضر نفسه في الماضي ، يبدو الامر وكأنه اختلاف في تفسير التاريخ (٢٤٦) . كذلك لعدم نفعه

(٢٤٥) الدليل على اثبات امامة الخلفاء الاربعة على الترتيب ان الصحابة اعلام الدين ، شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل ، مصابيح أهل اليقين . وارتباط الترتيب الزمانى بالافضلية ، الانصاف ص ٦٦ — ٦٧ ، اللمع ص ١٥ — ١١٦ ، الخلفاء الراشدون ترتيبهم في الفضل مثل ترتيبهم في الامامة . والفضل معناه المحل الارفع في الآخرة وهو غيب لا يطلع عليه الا الله ولا يعرفه أحد الا بالسمع والنصوص القاطعة ، الانتصار ص ١٢٢ — ١٢٤ .

(٢٤٦) واعلم ان مسألة الافضلية لا مطلع فيها في الجزم واليقين

بل لاحتبال الضرر منه كتعمية الواقع وتغليفه بالماضى ، ونسيان الصراع انحالى تحت غطاء الصراع الماضى يمكن التوقف فيه أو التفويض فيه لله وهو أيضا نوع من التوقيف ، الغاء للمسألة . ولا يعنى ذلك تصويب القاعدين الا لانه لم يتبين لهم الحق فى الامر فتوقفوا فيه ولكن لا يجوز التعمد فيه اذا ما تبين الحق فيه ، فالامامة واجبة ، والتوقف امتناعا اساسا عن تكفير الصحابة والطعن فيهم ، واثير الفضل للكل . قد سئل حد التوقف الى انكار الوقائع التاريخية كلها ، فالفتنة لم تقم والحروب بين المسلمين لم تحدث (٢٤٧) .

واذا كانت دعوة العصبة من بعض الرفاق والطعن والتكفير من البعض الآخر فى الرفاق أنفسهم وكلاهما رد فعل على الآخر فمن الافضل الامساك عن هذا وذاك ، عن التعظيم والتحقير اما عن طريق الشك فى الروايات والاخبار أو عن طريق تاويلها من أجل الحفاظ على سيرة الخلفاء فى التاريخ واستمرارهم قدوة فى السلوك . ولقد فعل الجميع

وليسست مسألة يتعلق بها محل فيكتفى فيها بالظن . والنسب و من المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لكننا وجدنا السلف قالوا بان الافاضل ابو بكر ثم عمر ثم على . وحسن ظننا بهم يقضى بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطلقوا عليه . فوجب علينا اتباعهم فى ذلك وتفويض ما هو الحق فيه الى الله ، الموافق ص ٤١٢ ، ومستند ذلك ليس الا الظن ، وما دار فى ذلك من الآثار والاخبار الآحاد والميل فى الامة الى ذلك بطريق الاجتهاد .
الغاية ص ٣٩١ .

(٢٤٧) نقل عن كثير عدم المفاضلة بين الصحابة ، عبد السلام ص ١٢ ، وقد قيل فى القصائد المتأخرة شعرا :

واما التشاجر الذى ورد . ان خضت واجتنب داء الحسد .
الجوهرة ج ٢ ص ٥٠ - ٥١ .

وقد توقف القلانسي فى تفضيل على ، الاصول ص ٣٠٤ ، وتنكير الهاشمية الوقائع كلها وتعمدها تناقض التواتر ، الموافق ص ٤١٣ .

نساء على اجتهد ، وللمخدأ أجر وللمصيب اجران (٢٤٨) . واصبحت

(٢٤٨) هنا شر مطلق مثل يزيد والحجاج ايضا لا يجوز لعنهم .
اذ نهى النبى عن لعن المعون ممن كان من اهل القبلة ، والبعض اطلق
اللعن على يزيد لكفره حين امر بقتل الحسين ، التفتازانى ص ١٤٦ —
١٤٧ ، ويرد عمر بن عبيد وواصل بن عطاء شهادة الفريقين ، الاول
يرى فسق الجميع والثانى يفسق لا أحدا بعينه . وعند اهل السلف
المخطئ، قتلة عثمان ومحاربو على لانهما ايمان وتحرم القتل والمخالفة .
المواقف ص ١١٣ ، فى الطعن على الصحابة . كثرت المطاعن ، وعظيم
الافتراء . والذى يجب على المعتقد ان يلتزمه ان يعلم انهم كانوا من
الرسول بالمحل المضبوط والمكان الاحوط ، شهد الكتاب بعدالتهم
والرضا عليهم ببيعة الرضوان ، والشواهد تدل على الثناء على
المهاجرين والانصار . استصحابهم واجب ، والتدبر فى النقل فان
ضعف رده وان كان احادا لم يقدح فى التواتر او تأويله ، الارشاد
ص ٤٣٢ — ٤٣٣ ، الطرف الثالث من الامة ، فى شرح عقيدة اهل
السنة فى الصحابة والخلفاء الراشدين . اعلم ان للناس فى الصحابة
والخلفاء اسراف فى اطراف . فمن مبالغ فى الثناء حتى يدعى العصاة
للائمة ومنهم متهجم على الطعن يطلق اللسان بدم الصحابة فلا تكون
من الفريقين ، واسلك طريق الاقتصاد فى الاعتقاد . واعلم ان
كتاب الله مشتمل على الثناء على المهاجرين والانصار ومتواتر
الاخبار ، فلا يجب اساءة الظن او التعصب ، لابد من تأويل ما ثبت
نقله . قصدتم للخير لما لم يؤول ، وجواز الخطأ والسهو اجتهدا .
كانت عائشة تطلب اخفاء الفتنة ، ولكن خرجت الامور عن يدها
فاوائلها غير اواخرها ، والامساك عن الطعن عن خطأ خير من الطعن
عن صواب ، الاقتصاد ص ١٢٢ — ١٢٤ ، الفحاية ص ٣٩٠ —
٣٩١ ، التفتازانى ص ١٤٦ — ١٤٧ ، النسفية ص ١٤٦ ، الخيالى
ص ١٤٧ ، الاسفراينى ص ١٤٧ ، المطالع ص ٢٣٥ — ٢٣٩ ، الطوالع
ص ٢٣٨ ، الفصل ج ٤ ص ١٦٩ — ١٧١ ، ما جرى بين اصحاب
النبى من مشاجرة نكف عنهم وتترحم على الجميع وثنى عليهم ونسأل
الله لهم الرضوان والامان والفوز والجنان . اصاب على فيها فعل
وله اجران . صدر عن الصحابة ما كان باجتهاد فلم الاجر
ولا بفسقون ولا يبدعون . فاذا كان الحاكم له اجران على الاجتهاد ،
فالاولى الصحابة . نقول فى الجميع خيرا وتبدع ونضلل ونفسق
من نلعن فيهم او فى واحد فى فهم لنصوص الكتاب ، فى فضيلتهم
ومدحهم والثناء عليهم . يجب الكف عن ذكر ما شجر بينهم والسكوت

كل فرقة تدافع عن نفسها ضد تهمة التفضيل التي نعني النساء ، بل
سخر الرفاق والطمع في البعض الآخر (٢٤٩) . لذلك كان من الاوفق .

عنه . تلك دماء طهر الله يدي ، منها أفلا أظهر منها لبسائي لا مبشرون
أصحاب الرسول مثل العيون ودواء العيون ترك مسها ،
الانصاف ص ٦٧ - ٦٩ ، في أنه يجب تعظيم الصحابة والكف عن
سبهم والطمع فيهم . كل من طعن في حق الصحابة ، يتدع ، المسائل
ص ٢٨٥ ، ذكر الناس المطاعين في الائمة الثلاثة والدلائل الظاهرة دلت
على امامتهم وتعظيمهم . المطاعن محتلة والمحتل لا يعارض المعاروم
قطعا بعد الانتفاء على الصحابة ، المحصل من ١٧٨ - ١٧٩ ، دلائل
الجانبين متعارضة ومساللة لا يتعلق بها شيء من الامسالك . التهمة .
فيها لا يخل بشيء من الواجبات . توقف السلف في تفضيل عثمان
وعلى . من علامات السنة تفضل الشيخين . اذا كانت الافضلية كثيرة
الثواب فلا توقف وان كانت مقدار الفضائل فالتوقف ، التفاضل من
١٤١ ، عند أصحاب الحديث والسنة الامسالك عما شجر بينهم
صغيرهم وكبيرهم ، يقدمون أبا بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي .
ويقرون أنهم الخلفاء الراشدون ويرون افضل الناس بعد النبي ، مقالات
ج ١ ص ٣٢٣ ، هؤلاء الائمة الاربعة مجمع على عدلهم وفضلهم ، الفرق
ثلاث : (أ) اجتهدت مقابلة مع علي (ب) اجتهدت مقابلة مع معاوية
اجتهدت مقابلة مع علي (ب) اجتهدت مقابلة مع معاوية .

(٢٤٩) دفاع الخياط عن المعتزلة في مواقفهم من الصحابة
ضد روايات واقتراءات ابن الراوندي . مثالا الزعم بأن النظم قال
ليس في جملة أصحاب الرسول الا وقد اخذوا في الفتيا . وقال في
الدين برأيه فأحل الحرام وحرم الحلال مثل أبي بكر وهذا خطأ فالراي
ليس ضلالا بل اجتهد لتحقيق الصلاح ، الانتصار ص ٩٨ -
٩٩ ، دفاع الخياط عن معتزلة بغداد واتهام ابن الراوندي أنهم
يتوقفون في أمر الحسين او تنسق عبد الله بن جعفر لآخذة امسوال
معاوية ويزيد وانساقها في الصلاح ، الانتصار ص ١٠١ - ١٠٢ ، رواية
كاذبة ، دفاع الخياط عن تهمة ابن السراودي بطعن المعتزلة على
الصحابة وتكفيرهم إياهم ، الانتصار ص ١٠٤ ، التكفير للصحابة
من الشيعة وليس من المعتزلة ، الانتصار ص ١٢٧ - ١٢٩ ، قول
المرجئة وأهل السنة والمعتزلة واحد في قضية الصحابة ، السولية
لهم . انها الخلاف في التفضيل . ولكن المعتزلة تخالف من تولى المناقبة
الفئة الباغية من أهل الشام ، الانتصار ص ١٣٩ ، اتهم ابن

ادخال هذه المسألة في علم أصول الدين كلية لا للعوام ولا للخواص ، فالعوام لهم حاضرم وعقائدهم لمواجهة مشاكل عصرهم . والخواص لديهم العلم النافع لارشاد العوام . فلا تدخل هذه المسألة ضمن التعليم أو تدرج في المصنفات والآثار لان التعليم لا يكون الا بما ينفع وبما يمسر ومصالح الامة في كل عصر (٢٥٠) .

ج — هل هناك تفضيل بين الصحابة ؟ وقد لا يكون التفضيل بين الامراد بل يكون بين المجموعات والاصناف أو بلفظة القدماء بين الطبقات فهناك مراتب للرفاق ، كل مجموعة سابقة في مرتبة أعلى من المجموعة اللاحقة ، فالاولون الاولون ، والسابقون السابقون . وتتفاوت مراتب الفضل في الزمان ابتداء من عصر النبوة الى عصر الخلافة . وهناك خمس مراتب : الخلفاء الاربعة ، والعشرة المبشرون بالجنة (منهم الخلفاء الاربعة أى الستة السابقون) ، والبديريون الذين شاهدوا أحدا ، وأهل بيعة الرضوان بالحديبية . وقد لا تعنى المشاهدة الحضر ، الفعل بل يمكن الحضور . اجرا أى من له فضل المشاركة بالمال أو بالتأبد بالنية ولكن منعه الظروف من الحضور . وقد تتداخل المراتب ويكون الانسان في الوقت نفسه خليفة ومن العشرة المبشرين بالجنة وبديري

الراوندى للجاحظ أنه يقولى الخوارج . ويطن على السلف ودفاع الخياط ، الانتصار ص ١٣٣ — ١٤٣ ، دفاع الخياط عن أهل السنة ضد اتهامهم بالطعن على أصحاب النبى وسنلهم السيف على أهل قول لا اله الا الله ، الانتصار ص ١٦١ .

(٢٥٠) ان خضت فيجب التأويل ، والشخص ليس مأمورا بالخوض فيه فانه ليس من العقائد الدينية ولا من القواعد الكلامية ، وليس ما ينتفع به في الدين بل ربما ضر في الدين فلا يباح الخوض فيه الا للرد على المتعصبين أو للتعليم كتدريس الكتب التى تشتمل على الآثار المتعلقة بذلك . وأما العوام فلا يجوز لهم الخوض فيه لشدة جهلهم وعدم معرفتهم بالتأويل . . . البجورى ج ٢ ص ٥٠ — ٥١ ، عبد السلام ص ١٢٧ ، الأوبيلة ص ٧٠ — ٧١ ، المطبعى ص ٧٠ — ٧١ .

أحدى ومن أهل بيعة الرضوان وذلك مثل الخلفاء الأربعة . وإذا ما
فضل الأربعة الأوائل قريهم من الرسول فإنها كان ذلك عارضا تاريخيا
حضا عن طريق بيعة الأمة وعقدها على واحد منهم تباعا . وكان
يمكن لعارض تاريخي آخر كالاغتيال أو الموت أو الاستشهاد أن يفسد
نظام الأسبقية في الزمان . أما العشرة المبشرون بالجنة فإن ذلك يدل
على مجرد التعبير عن الاستحقاق لأن الحساب لهم يقصد بعد والا تكان
مصادرة على المطلوب ، مصادرة على حق الله حتى ولو تم ذلك من
الرسول . والتبشير في الدنيا مثل الشفاعة في الآخرة مضاد لقانون
الاستحقاق . وفضل أهل بدر هو بداية القتال بين الثورة الجديدة وبين
النظام القديم ، والتحول من الدعوة السلمية الى الكفاح المسلح
أما فضل أهل أحد فهو الثبات في القتال واستنفاذه بهزيمته من المهارة
الثورية دون ما نظر لمصلحة أو كسب دنيوي . أما أهل بيعة الرضوان
فهم الثبات حتى في أضعف لحظاتها والقدرة على مواصلةها بوسائل
أخرى . ولكن ماذا عن الشهداء في كل عصر ؟ ولماذا يكون شهيد
الحق نصير ثورات المحرومين والمظلومين أقل فضلا من الثوار الأوائل في
عماك الثورة الأولى ؟ وهل الإنسان مسؤول عن وقت قدومه الى الدنيا
والعصر الذي عاش فيه أم أن مسؤوليته في تقبله لها في أي عصر رجح
رفي أوبة معركة فرضت عليه ؟ وإن الاختلاف على هذا الترتيب واحد
من صلوا الى القبليتين في مراتب الفضل الأولى يدل على أن المبتدع
كله حكم قيمة لا سند له من الوحي أو العقل أو الواقع (٢٥١) .

(٢٥١) التفضيل ثارة باعتبار الأفراد مثل أبي بكر وعمر وثمان
وعلى ، وثارة باعتبار الاصناف مثل تفضيل الخلفاء الأربعة ثم السنة
الباقية من العشرة ثم أهل بدر ثم أهل بيعة الرضوان . وربما دخل
بعضها في بعض فقد يكون سابقا خليفة بدر أو أحديا رضوانيا كما كان
الأربعة ، وعثمان بدرى أجرى لا حضورا ، البيجورى ج ٢ ص
٥ ، عبد السلام ص ١٢٦ ، الأربعة أفضل من العشرة ، والعشرة

دل على أن التفضيل حكم قيمة أو موقف نفسى خالص أن أهل بدر لبسوا فقط من الانس بل أيضا من الجن ومن الملائكة يحاربون مع المسلمين . وقد تدخل الملائكة الذين شهدوا بدرا في التفضيل ليس فقط مع باقى الصحابة في هذا التصور التدرجى المقل للفضل ولكن أيضا مع باقى الملائكة التى لم تشاهد بدرا ، وكان مشاهدة الملائكة لبدر قرار حر تستحق عليه الثواب وإن بلاءهم بناء على جهد وفيه مخاطره رائس تشهد يستحقون عليه الخلود . وإذا كانت الملائكة قد تدخلت في

أفضل ممن عداهم من أهل عصرهم ، وإن أهل ذلك العصر أفضل ممن بعدهم وكذلك من بعدهم أفضل ممن يليهم ، الغاية ص ٣٩١ ، وبعدهم الستة الباقيون إلى تمام العشرة ، طلحة ، الزبير ، سعد ، سعيد بن زيد بن عمر بن ثقليل ، عبد الرحمن بن عوف ، أبو عبيدة . ثم البدريون ثم أصحاب أحد ثم أصحاب بيعة الرضوان بالحديبية تفاوت بعضهم على بعض في الأفضلية ولا نقول به لعدم التوفيق . المبشرون بالجنة ، أكثر منهم الحسن والحسين ومطاطمة ، البيجورى ج ٢ ص ٤٦ ، وعند أبى موسى الأشعرى الأفضل الذين صلوا إلى القبلتين وهو الأصح والأكثر ، وعند محمد بن كعب القرظى جماعة من أهل بدر ، عند الشعبى أهل بيعة الرضوان . خير الأمة أصحاب رسول الله ، أفضل الصحابة العشرة ، ومنهم الخلفاء الراشدون ، الانصاف ص ٩٧ - ٩٩ وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

تليهم قوم كرام بررة عدتهم ست تمام العشرة
الجوهرة ج ٢ ص ٤٦ .

والسابقون فضلهم نصا عرف هذا وفي يقينهم قد اختلف
الجوهرة ج ٢ ص ٥٠ .

فالأفضل الصديق فالفاروق يليه عثمان على مسبق
فأحد فبيعة الرضوان فأهل بدر بعدنا حفظ نقلنا
وبعدهم ست تساوا فضلا فالسابقون فوز والإحسان
الوسيلة ص ٧٣ ، المطيعى ص ٧٣ - ٧٤ .

فأهل بدر العظيم الشأن فأهل أحد فبيعة الرضوان
الجوهرة ج ٢ ص ٤٧ - ٤٩ .

نصر بدر فما فضل أهل بدر ؟ وإذا كان الله أنزل على الأعداء النعاس والمطر والرعب في ثلوسهم فالمعركة غير متكافئة ، فلا المنتصر قد انتصر ولا المهزوم قد هزم . وإذا كان عدد الإنس في بدر ثلاثمائة وسبعة عشر رجلا وعدد الجن والملائكة ثلاثة آلاف فالنصر يرجع للملائكة وليس لأهل بدر وقد بلغت الملائكة حدا من القوة تجعلها قادرة على اتهام النصر بأنفسها دون ما حاجة إلى بشر يقطفون ثماره فالملك الواحد يقتلع الأرض ! ريبندو الخيال الشعبي في تصورهم عددا وعدة وركبا ولباسا ، ألوانا . فتمثلوا برجال بيض على خيل بلق عمائمهم بيض مرخية على ظهورهم ، أو سود أو صفر أو حمر أو خضر وكأنهم على أنواع مختلفة الألوان . صوف أبيض على نواصي الخيل وأذانبها كدليل على عظمة الركب . ثم جاء جبريل على فرس أحمر وعليه درعه ومعه رمحه كقائد مبارز مبرز . رأى أحد الأعداء بحجر فكسر رباعيته فلم يولد من نسله إلا أهتم أبجر ، وكان العيب الخلقي متوارث ، الأهتم يلد أهتما ! ثم دخلت في وجنته حلقتان أخرجهما أحد المؤمنين بأسنانه فسقطت فكان أحسن الناس هتما ، وكان جبريل وهو بهذه القوة في حاجة إلى من يخرج الحلقتين من وجنته من بشر فإن ! وهل يصاب جبريل أصلا ؟ وإنه ليصاب بحلقتين وهما أكرم من الحجارة وأكثر زينة للوجنتين . وهل هناك فرق بين هتم من حجارة قبيح وهتم حسن من نزع الأسنان للحلقتين من وجنة جبريل ؟ ويدخل الرسول مع الملائكة لأجراء المعجزات مع أنه ليس إلا بشر ، معجزته أعجاز القرآن . وإذا كان الرسول قد تنبأ بمواقع الشهداء على الأرض ومصارعهم فلماذا لم تحفظهم الملائكة إذا كانت قادرة على الحرب ؟ وإذا كان الرسول قد أخذ من الحصى كفا فرمى به المشركين فأصاب أعينهم فانهزموا فما الحاجة إلى الملائكة أي الجن أو الإنس ؟ وإذا كان الرسول قادرا على أن يقلب العرجون سيفا ، ورد الشق إلى الوجه ورد العين المفقودة فالأولى كان حمايتها منذ البداية .

وذلك كله حُسن فنية تدل على الإيمان بالنصر لتقوية العزيمة ورفع الروح المعنوية مثل تثبيت رمل الأرض كصورة للثبات تحت الأقدام . وإن إطلاعه على المستقبل ليعطى ثقة لجنده ويساعدهم على الثبات

في النزال والشدة في القتال والايمان بالنصر في الحرب . واذا كان ذلك حقيقة فلماذا لم يأت للمسلمين في معاركهم وهزائمهم الاخيرة مدد من السماء كما أتى للاولئ ؟ وأين كانت الملائكة في أحد ؟ ان الامر كله رغبة وتمن وثقة بالنصر . ومما يؤيد ذلك ايضا ظهور بعض المصطلحات الصوفية مثل مقام الخوف الذي كان فيه النبي ومقام الرجا الذي كان فيه الصديق نظرا لسيادة التصوف على العقائد الاشعرية المتأخرة (٢٥٢) . وقد يحدث اختزال لهذه الدرجات الخمس للفضل من الاربعة الى العشرة الى البدرين الى الاحدين الى الرضوانيين الى درجتين فقط المهاجرين . الانصار أو الاولين من المهاجرين والاولين من الانصار دون حكم فردى على انسان بأنه افضل من انسان آخر في طبقته . وكلاهما مشهود له بالايمان دون الكفر سواء قاتل في الفتنة مع هذا الفريق

(٢٥٢) كان أهل بدر من الانس وقيل ربما من الجن ، ٣٠٠ من الملائكة . والملائكة الذين شهدوا بدرا افضل ، عبد السلام ص ١٢١ — ١٢٦ ، « أنزل عليهم النعاس امئة ومطرا ، ذهبوا به الى الجبائنة ، ثبت لهم رمل الارض ، يشير بيده هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان ان شاء الله فما تصدى أحد منهم موضع اشارته . » القى الله في قلوبهم الرعب » ، كان الرسول في مقام الخوف وأبو بكر في مقام الرجاء ، حضرة تسمى حضرة ، أخذ من الحصى كما هرمى بها المشركين فأصاب أعينهم فانهزموا . أخذ عرجونا وقال : قاتل بهذا يا عكاشة ، فهزه فانتقلب سيفا جيدا وضرب حبيب من دى فمال ثقله فقتل فيه الرسول ورده فالتأم وسالت عين قتادة فردها وكذلك عين فاتحة أنباؤه مما أخفاه الناس . الملك الواحد بقلع الارض لكنه أريد ابتداء المزية لقتال المسلمين ظاهرا فتمثلوا برجسأل ببض على خيل بلق عمائمهم ببض قد أرخوها على ظهورهم ، وقيل سود ، وقيل صفر ، وقيل حجر ، وقيل خضر . فكانهم أنواع سيهاهم الصوف الابيض في نواصي الخيل وأذنابها . وجاء جبريل بعد القتال على فرس أحمر وعليه درعه ومعه رمحه . رمى عتبة بن أبى وقاص بحجر كسر رباعيته فلم يولد من نسله الا اهتم أبجر ، ودخلت في وجنته حلقتان أخرجهما أبو عبيدة بأسنانه فسقطت ثنيتاه فكان أحسن الناس هتبا ، الأمير ص ١٢١ — ١٢٦ ، في بيان الافضل من الصحابة ، أصحابنا مجمعون على أن افضلهم الخلفاء الاربعة ثم الستة ثم الباقيون بعدهم الى تمام العشرة ، الاصول ص ٣٠٤ .

ار ذاك ام تعد عنها ولم يشارك فيها واعتزل الناس . وقد يزداد تفضيل المراتب ليس فقط الى درجتين بل الى سبع عشرة درجة طبقا للسبق الى الاسلام بالاضافة الى الجهاد فيه . ويظهر فضل الافراد من خلال فضل الطبقات . ويصنف الافراد طبقا للذكورة او الانوثة للبلوغ او للقرابة او للقرشية او القبلية . ولما صعب تحديد ذلك تاريخيا على وجه الدقة فقد وقع الاختلاف فيه . وبالنسبة للجهاد في الاسلام يصنف المجاهدون في القتال مثل اول من قتل كفرا . وكل سابق الى الاسلام اسلم على يديه آخرون يأتون في الطبقة الثانية ويأتى ابناؤهم في درجة ثالثة . ثم يأتى الانتصار في مجموعات ، وعلى فترات ، الهجرة الاولى . مع الرسول والثانية حتى الوقعة الاولى والثالثة حتى الخندق والحديبية والرابعة حتى فتح مكة . وتزيد الممارك من اثنين ، بدر واحد الى ثلاثة باضافة الخندق . ثم يأتى المسلمون الذين دخلوا في يوم الفتح ثم الذين دخلوا افواجا والباب مفتوح على مصراعيه . ثم يأتى الصبية الذين ادركوا الرسول ثم الصبية الذين حملوا اليه في حجة الوداع (٢٥٣) .

(٢٥٣) عند داود الفقيه ، اصحاب الرسل وافضلهم الاولون الانتصار ثم من بعدهم دون أن نقطع على انسان منهم بعينه انه افضل من آخر من طبقته ، الفصل ج ٤ ص ١٢٨ ، واجمع أهل السنة على ايمان المهاجرين والانتصار من الصحابة خلاف من قال من الرافضة انها كفرت بترك بيعة على وقول الكاملية بتكفير على بتركه قتالهم ، الفرق ص ٣٥٩ ، في معرفة مراتب الصحابة . الصحابة على مراتب . ١ . اعلاهم رتبة السابقون منهم الى الاسلام . واول من سبق منهم من الرجال أبو بكر ، ومن أهل البيت على ، ومن النساء خديجة ، ومن الموالى زيد ، ومن الحبشة بلال ، ومن الفرس سلمان . واختلفوا في على وابى بكر فأكثر اصحاب القوارىخ على أن عليا أسلم قبل أبى بكر وانما اختلفوا في سنه ويلوغه عند اسلامه . اول من أسلم من تميم واقد ، وهو أول مسلم قتل كافرين في دولة الاسلام . قال محمد بن اسحق أول ذكر آمن بالرسول على ثم زيد ثم أبو بكر ثم أسلم على يدى أبى بكر عثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص ثم دخلت الناس ارسالا في الاسلام . وان أول من أسلمت من النساء خديجة قبل على وابى بكر ثم عائكة بنت الخطاب وأسماء بنت أبى بكر وعائشة وأسماء بنت عيسى ٢ . الذين أسلموا

والحقيقة ان مقياس الاسبقية الى الاسلام يحكمه عارض تاريخى بقدر ما تحكمه الارادة الحرة . ويشمل العارض التاريخى الميلاد والوجود فى الزمان والمكان والقبيلة والصفة التى لا دخل للارادة الحرة فيها . كما ان الاسبقية قد تتعارض أحيانا مع الاستحقاق . فقد يكون لآخر سبق نفسه ولكن يبايع أحدهما الامام الجائر بينما يستشهد الآخر فى قتاله (٢٥٤) .

د — هل هناك تفضيل بين القرون ؟ ويبدأ السقوط التدريجى فى الانهيار نحو مزيد من الانحدار وذلك بالانتقال من الصحابة الذين شاهدوا

عند اسلام عمر عندما حمل الرسول الى دار الندوة وهم اصحاب دار الندوة ٣ — اصحاب الهجرة الاولى للحبشة ، عثمان مع امراته رقية وابو حذيفة والزبير وحمة وجعفر مع امراته أسماء وولدت عبد الله ، ومصعب بن عمير وعبد الرحمن بن عوف هريا من المشركين وولد لهم ٨٢ رجلا ٤ — اصحاب العقبة الاولى بايعة جماعة يقال فيهم فلان عقبى ١٢ رجلا من الانصار وبعث الرسول لهم مصعبا ليصلى بالمدينة ويقرأ القرآن ٥ — اصحاب العقبة الثانية وأكثرهم من الانصار ، ٧٠ رجلا معهم امرأتان ذهب اليهم الرسول وهو مع عمه العباس على دين قومه وأخذ عليهم الميثاق ٦ — المهاجرون مع الرسول الى المدينة ومن أدركهم بقباء قبل الدخول ٧ — المهاجرون بين دخول الرسول المدينة وبين بدر ٨ — البديون ، ٣١٣ رجلا كعدد الرسل من الانبياء وكعدد من ثبت مع جالوت فى حربه ، وقصد ورد فيهم « اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم » ٩ — المهاجرون بين الخندق والحديبية ١٢ — اصحاب بيعة الرضوان بالحديبية عند الشجرة ١٣ — المهاجرون بين الحديبية وبين فتح مكة منهم أبو هريرة وخالد وعبرو وطلحة والعباس « ياعم ختمت بك الهجرة كما فتحت لى النبوة » ١٤ — الذين أسلموا يوم فتح مكة ومنهم أبو سفيان ١٥ — الذين دخلوا فى دين الله أفواجا ١٦ — صبيان أدركوا الرسول ، الحسن او الحسين وعبد الله بن الزبير ، ولهم روايات قليلة ١٧ — صبيان حملوا اليه عام حجة الوداع ، محمد بن أبى بكر ، وقوم راوا الرسول فحسب ، والمخضرمون الذين لم يروا الرسول ، الاصول ص ٢٩٨ — ٣٠٣ .

(٢٥٤) وذلك مثل الحسن الذى بايع معاوية والحسين الشهيد الذى قتله يزيد .

الرسول الى التابعين الذين شاهدوا الصحابة الى تابعى التابعين الذين شاهدوا التابعين . وهى ثلاثة أجيال متتابعة ، الجيل الاول وهب جيل الصحابة ، تلوه جيلان آخران ، جيل التابعين وجيل تابعى التابعين . وعندما تسقط الامامة من العقائد المتأخرة يدخل الموضوع كملحق للنسبة . وقد يمثل اعتبار الصحابة بهذا المعنى ورثة النبوة بالرغم من الانحدار التدريجى بعد الغرور باعتبارهم ورثة الانبياء خاصة وان لا احد منهم يكفر نفسه أو يخطئها . ويمثل كل جيل قرنا فيكون خير القرون قرن الرسول ثم القرن الذى يليه . واذا كان القرن مائة عام فان الصحابة والتابعين فى القرن الاول ، وتابعى التابعين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين ابتداء من القرن الثانى . فكل قرن يضم جيلين لو كان نضج الانسان يتم وهو فيها بين الاربعين والخمسين . وسمى القرن قرنا لانه يقرن أمة بأمة ويواصل جيلا بجيل . فمتتابع القرون انما يعنى تتابع الاجيال وتواصلها بالرغم من علاقة التدهور والانحدار ومسار السقوط جيلا بعد جيل ، وقرنا بعد قرن . ولا يشترط تساوى الاجيال فى الزمان . فاذا كان طول الصحبة شرط الصحابى مع النبى فانه لا يكون بالضرورة شرط التابعى مع الصحابى . لذلك اختلفت القرون فى الطول ، اطولها قرن الصحابى الذى يزيد على مائة عام ، وأوسطها قرن التابعى الذى يبلغ السبعين عاما واقصرها قرن التابعى الذى يبلغ الخمسين عاما . وكلها توالى القرون قلت المدة لرسوخ العلم واحتواء الرواية وسهولة جمعها وتدوينها جيلا بعد جيل وقرنا بعد قرن . وبلغت العصر كلما توالى الاجيال كلما ازدادت سرعة الاتصال ونقل المعلومات وقلت المدة وانتشر الخبر (٢٥٥) . وقد تذكر مراتب

(٢٥٥) مما يجب اعتقاده ان الصحابة افضل القرون ثم التابعون لهم ثم اتباع التابعين ، الكفاية ص ٧١ — ٧٢ ، البيهقورى ص ١٤ ، الجوهره ص ١٢ ، رتبة التابعين تلى رتبة الصحابة . التابعى من احتنع بالصحابى دون اشتراط طول الاجتماع كما فى الصحابى مع النبى .

التابعين بالاسماء وزيادة في التفضيل او بالنسب مع أن القرابة لبست مقياسا في التفضيل . وقد ترتبط مراتب التابعين في آخرها بمراتب العلماء لما كانوا حملة العلم كما ترتبط في أولها بمن أدرك العشرة المشرية بالجنة ، كلهم أو بعضهم . وقد تكون الغاية من التفضيل عدم الخلط في الروايات خاصة في الاسناد الذي يتطلب معرفة عصور الرواة . ازماتهم (٢٥٦) . وقد يتحول الحساب التفصيلي الى حساب اجمالي

رتبة اتباع التابعين تلي رتبة التابعين من غير تراخ كبير . وسمى القرن قرنا لانه يقرن أمة بأمة وعالمًا بعالم . ثم جعل اسما للوقت أو لاهله . قرن الرسول ١ — ١٢٠ سنة ، وقرن التابعين ١٠٠ — ١٢٠ سنة ، واتباع التابعين من ١٧٠ — ٢٢٠ سنة ، عبد السلام ص ١٢٠ ، وأصحابه أفضل القرون المتأخرة والمتقدمة ما عدا الانبياء والرسول . ترجيح رتبة من لازمه وقائل معه ، مما يجب اعتقاده أن أصحابه أفضل القرون ثم التابعون لهم ثم اتباع التابعين ، الكفاية ص ٧١ — ٧٢ ، مما يجب اعتقاده أيضا أن قرنه أفضل القرون ثم القرن الذي بعده ثم القرن الذي بعده ، البيجوري ص ١٤ ، « خير القرون قرني ... » ، الانصاف ص ٦٦ — ٦٧ ، الامامة ص ٣٢٢ — ٣٢٧ ، وقد قيل تسعرا :

وصحبه خير القرون فاستمع فتابعي فتابع لمن اتبع
الوسيلة ص ٧٣ ، المطيعي ص ٧٣ — ٧٤ .

يليهم بقية الصحابة وبعدهم تابعون في الهداية
فتابعهم بعد يا فطين فهذه الثلاثة قرون
الجوهرة ج ٢ ص ٤٤ — ٤٥ .

(٢٥٦) أفضل التابعين أولى القربى وأفضل التابعيات حفصة بنت سيرين ، البيجوري ص ٤٥ ، في بيان مراتب التابعين . وفائدة هذه المسألة أن من لم يعرف مراتب التابعين ربما التبس عليه أمر بعضهم فظنه صحابيا جعل مرسله مسندا وربما ظنه من اتباع التابعين فبخس حظه . وهم على خمس عشرة طبقة ، اعلامهم طبقة من أدرك العشرة الذين شهد لهم الرسول بالجنة أو أدرك أكثرهم ... وآخرهم في الطبقة من لقي أنس بن مالك من أهل البصرة أو عبد الله

وتصبح الخلافة استمرارا للنبوّة بعدها يسقط التاريخ مباشرة في خط منكسر دون ما تدرج ، فلما خلافة واما ملك عضود . فالخلافة نيابة عن النبوة في عموم مصالح المسلمين ، وتوقف بنهاية الخليفة الرابع ، وبعدها تتحول الى ملك عضود . لذلك كان للخلفاء الاربعة الفضل على باقى الصحابة لرعايتهم مصالح المسلمين وتدبير شؤونهم . فالملوك والامراء يضرون بالرعية ولا يرعون الا مصالحهم الخاصة ، لم ياتوا ببينة من الامة بل ورائة وملكاً (٢٥٧) . واذا ما تم حساب الواقع

بن ابي او في اهل الكوفة ان السائب بن يزيد من اهل المدينة او عبد الله بن الحرث من اهل الحجاز او ابا امامة الباهلى من اخطا الشام . ومن المخضرمين الذين ادركوا الجاهلية والاسلام ولم يرزقوا لقاء النبى ... وقد عد في التابعين قوم ولدوا في زمان النبى ولم يسمعوا عنه ... وطبقه بعدهم قوم التابعين ولم يصح سماع أحد منهم عن أحد من الصحابة .. وطبقه بعدهم قوم من أتباع التابعين وقد لقوا بعض الصحابة .. الاصول ص ٣٠٤ — ٣٠٦ .

(٢٥٧) مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعدها خاليا من الامام بعد الخلفاء الراشدين فتنفقد الامة ، وتبوت ميّة جاهلية ، الفتنازانى ص ١٤٣ ، عند اهل السنة والاستقامة كان أبو بكر بعد النبى ثم عمر ثم عثمان ثم على ، وان الخلافة بعد النبوة ثلاثون سنة مقسّلات ج ٢ ص ١٢٨ — ١٢٩ ، الخلافة وهى النيابة عن الرسول في عموم مصالح المسلمين من اقامة الدين وصيانة المسلمين ، القدرة مدتها « الخلافة بعدى ثلاثون سنة » وهذا صريح ان الائمة الاربعة افضل من الصحابة لان هذه المدة كانت دور ولايتهم . الى هذا التفضيل ذهب الجمهور ، عبد السلام ص ١٢٠ ، الخلافة ثلاثون سنة ثم بعد ملك وامارة ، النسفية ص ١٤٢ ، الخلافة في امتى ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك ، خلافة ابي بكر وعمر وعثمان وعلى ثلاثون سنة ، الابانة ص ٦٩ ، افضل الصحابة النفر الذى ولى الخلافة العظمى وهى النيابة عن النبى في عموم مصالح المسلمين وقدرها ثلاثون سنة « الخلافة بعد ... » لان الملوك يضرون بالرعية ، البيجورى ج ٢ ص ٢٥ — ٤٦ ، وقد قيل شعرا في العقائد المتأخرة :

وخبرهم من ولى الخلافة وامرهم في الفضل كالخلافة
الجوهرة ج ٢ ص ٤٥ — ٤٦ .

بالسنتين ، مدة الخلفاء الاربعة لغاربت على الثلاثين سنة بالشهر وباليوم ، سنتان وثلاثة أشهر وعشرة أيام ، والثاني عشر سنين وستة أشهر وثمانية أيام ، والثالث احدى عشر سنة وعشرة شهور وتسعة أيام ، والرابع أربع سنوات وتسعة أشهر وسبعة أيام فيكون المجموع تسعة وعشرين عاما وخمسة أشهر وأربعة أيام (٢٥٨) . ولما لم تكتمل المدة ثلاثين سنة تماما كان لزاما اضافة أحد الأنمة من اولاد الخليفة الرابع الذى انتهى ببيعة الامام الجائر أو لحد الخلفاء الآخرين المشهود له بالحق والعدل وبأنه اعاد سيرة الخلفاء الراشدين ! والاشكال الاعظم في ادانة التاريخ مما يسبب حرجا لبررى الانظمة السياسية الذين يريدون الحاقها بالنبوة والخليفة انتسابا الى الرسول ، أو استهزارا للخلفاء الراشدين . فيخفف القطع الى الاحتمال أو يخفف كمال الخلافة بخلافة ناقصة ولكنها ليست الملك العضود ! وبهذا التبرير يستطيع ملوك اليوم وأمرأؤهم ايجاد نسب لهم بالنبي أو صلة لهم بالخلفاء الراشدين . ان الامر كله لا يعدو بجرد تعويض نفسى عن هزائم العصر ومقارنتها بانتصارات الماضى . ولما كانت امكانيات العمل فى الحاضر مستغلقة تم

(٢٥٨) الخلفاء الاربعة ، أبو بكر سنتان وثلاثة أشهر وعشرة أيام ، وعمر عشر سنين وستة أشهر وثمانية أيام ، وعثمان احدى عشر سنة وأحد عشر شهرا وتسعة أيام ، وعلى أربع سنين وتسعة أشهر وسبعة أيام فيكون المجموع تسعة وعشرين سنة وخمسة أشهر وأربعة أيام . فلم تكتمل المدة الا بأيام الحسن بن على . ولهذا قال معاوية : أنا أول الملوك ، البيجورى ج ٢ ص ٤٥ — ٤٦ ، الاول الذى بايع امام البغى الحسن بن على والثانى الذى أرجع سيرة الخلفاء الراشدين عمر بن عبد العزيز . وهذا مشكل لان أهل الحل والعقد من الأمة كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسيين وبعض الروائية كعمر بن عبد العزيز . ولعل المراد أن الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة ، وبعدها قد يكون وقد لا يكون ، التفتازانى ص ١٤٢ ، ان حصر الخلافة الكاملة فى ثلاثين لا يقتضى أن يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة . فالأظهر ان حكم أهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة لشبهه الملك بالخلافة لقريه منها وضبط أمر المعاش ضبطا شبيها بزمان الخلافة ، الإسفراينى ص ١٤٢ .

الانفتاح على الماضي ، وظهر هذا التصور المنهار للتاريخ المتساقط المتهاوى المغمور تدريجاً أو انكساراً . والحقيقة أن لكل عصر روح ، ولكل نظام سياسى أسس ، ولا توجد روح لكل العصور ولا نظام لكل الأزمان . لو كان المقياس فى التفضيل هو الصحة فانه يمكن للمعاصر اليوم أن يكون من رفاق الرسول وصحبه شعورياً بتمثل قيمته وإخذ سلوكه قدوة . وقد يكون التابعى أفضل من الصحابى ، وقد يكون تابع التابعى أفضل من التابعى ، وقد يكون إيمان مسلم اليوم أقوى وأعمق من إيمان مسلم الأمس . وهل يقل الشهيد فى الأرض المفتصة اليوم الذى يفجر نفسه مع المتفجرات فى حصون العدو عن إيمان المسلمين الأوائل ؟ وماذا عن جندي اليوم الذى يقف أمام الإمام الجائر ببندقية ينهى بها حكم الخيانة ونظام العمالة والتبعية ، ويحمى شرف أمة ، ويزيح عار جيل بأكله ؟ وما ذنب الأواخر انهم لم يولدوا فى زمن الأوائل والميلاد عرض تاريخى لا دخل فى نطاق حرية الإرادة وبالتالي يكون خارج الاستحقاق ؟ تقوم الإمامة فى التاريخ إذن على نظرية فى التدهور . فى البداية كان الكمال والوحدة والفضيلة وفى النهاية كان النقص والتجزئة والرذيلة . وإذا كانت رؤية النبوة هكذا فهل هى نبوة أم معرمة بقوانين التاريخ والتطور ؟ إذا كان النسي مجرد مبلغ للوحي وليس منبأ بالمستقبل فان تدخل الخلافة الى ملك عضود يكون اقرب الى استتراء الحوادث وسهر التاريخ ومعرمة قوانينه . لكل ثورة تتحول الى ثورة مضادة . وكل نظام حديد ينتهى وينكسر بمخلفات النظام القديم . ان التفضيل على هذا النحو المنهار انما يقضى على تعددية النماذج . فكل صحابى نموذج فى السلوك ورؤية فى العمل لا فضل لاحدها على الأخرى . قد يوجد نموذج يعطى الأولوية للمثال على الواقع ، وللمبدأ على الحالة الخاصة ، وهو نموذج صالح فى بعض الاوقات والظروف التاريخية ، وقد يوجد نموذج آخر يعطى الأولوية للواقع على المثال وللجمالية الخاصة على المبدأ ويكون صالحاً أيضاً فى ظروف تاريخية أخرى . فكلاهما صحيح نظراً . وكلاهما يطبقان عملياً فى لحظتين تاريخيتين مختلفتين . أما التفضيل بمعنى المراتب واختلافهما بين الأعلى والادنى أو بين السابق

اللاحق ، بين السلف والخلف فانما يقوم على التصور الهرمي للعالم الذى نتج عن الاشراق والذى صبت فيه الاشعرية المزبوجة بالتصنيف وعلوم الحكمة . ان الافضلية لا تكون بين فرد وفرد أو أمير وأمر بل بين نظام ونظام بمقدار ما يحققه كل نظام من رعاية لمصالح الناس وحفاظ على وحدة الأمة ، لذلك ظهرت تصورات أخرى للتاريخ تضع الافراد على المستوى نفسه ابتغاء على التعددية أو تصور آخر عكسى يجعل الخلف افضل من السلف والقرن المتأخر افضل من القرن المتقدم . فوزاءهم تراث طويل وتجارب سابقة وأماهم رصيد ضخم من التجارب الشبهة وخبرات الاجيال (٢٥٩) . ولكن هذه التصورات البديلة المتعددة النماذج أو الارتقائية الاتجاه لم تستقر في وعينا القومى لأنها لم تكن القصد أو الغالب في الذات لانه كان تصور المعارضة في حين كان التراث تراث سلطة . ولم يستقر هذا التصور الارتقائى الا في أحد جوانب الوعي في الامم المجاورة على نحو أسطورى عن طريق انتظار الامام الغائب الذى سيكون بيده سبيل الخلاص .

هـ - هل هناك تفضيل بين العلماء ؟ وإذا كان العلماء ورثة الانبياء ، كما أن الخلفاء نيابة عنهم في مصالح الامة وقع تفضيل أيضا بين العلماء . فهل يأتى العلماء بعد الرسل باعتبار أنهم ورثة الانبياء أم بعد الخلفاء الاربعة أم بعدة العشرة المبشرين بالجنة أم بعد أهل بدر أو أحد أو سعة الرضوان ؟ وإى علماء افضل ، علماء الاول أم الثانى أم الثالث أم علماء

(٢٥٩) ما بعد القرون الثلاثة سواء في الفضيلة . ذهب آخرون الى تفاوت بقية القرن بالسبقية فكل قرن افضل من الذى بعده الى يوم القيامة ، القرون المتأخرة وأكثرهم ثوابا ، البيجورى ص ٥٠ ، وقد قيل في هذا المعنى أيضا شعرا :

هذا وقوم فضلوا وماضوا ويعضه كل بعضه قد يفضل
الجوهرة ص ١٢ .

الإمامة إلى يوم الدين ؟ وإى علماء وفى إى علم ؟ العلوم النقلية أم العلوم العقلية ؟ أم العلوم النقلية العقلية ؟ وهل أفضل فى درجة العلم أم فى فضائل أخرى تزخر بها مصنفات العلم والعلماء ؟ وما هو موقفهم ؟ التقليد أم التجديد ، التبعية أم الاستقلال ، الفرديد أم إعادة البناء ، التكرار أم الخلق والإبداع (٢٦٠) ؟ وهل يمكن رصد كل العلماء حتى يوم الدين حتى يكون الحكم بالفضل جمعا مانعا شاملا صادقا والا كان مبتسرا على علماء قرن أو قرنين ؟ فى كل الاحوال تنتهى الإمامة بأحكام العلماء والأئمة أى فى الإمامة العلمية لا السياسية . قد يغلب أحيانا أئمة الفقه ، فالدين عقيدة وشريعة ، وقد يظهر علماء الكلام وكبار الصوفية دون تصنيف دقيق للعلم والعلماء ولكن يكشف عن اردواج الاشعرية بالتصوف وارتباط الفقه بالحديث وظهور علوم النحو والبلاغة وبالتالى مزج العلوم النقلية بمثل الفقه والحديث بالعلوم النقلية العقلية مثل الكلام والتصوف وظهور بعض العلوم الانسانية كالنحو والبلاغة لا تذكر علوم القرآن والتفسير والبصرة ضمن العلوم النقلية . ولا تذكر أيضا علوم الجغرافيا والتاريخ ضمن العلوم الانسانية . أما العلوم العقلية الخالصة

(٢٦٠) فى بيان أحكام العلماء والأئمة ، الاصول ص ٢٩٤ - ٣١٧ ، وقد قيل شعرا :

مالك وسائر الأئمة كذا أبو القاسم هداة الأمة
فواجب تقليد حرماتهم كذا حكى القوم بلفظ منهم
الجوهرة ج ٢ ص ٥١ - ٥٣ .

فمن هو أبو القاسم ؟ قيل عالم قبل الشافعى ، ابن عباد ، أبو حنيفة (علماء فارس) ، وبعد الأئمة الاربعة : مالك ، الشافعى ، أبو حنيفة ، ابن حنبل ، الليث ، داود ، سفيان الثورى ، أسحق بن راهوية ، الطبرى ، سفيان بن عيينة ، الأوزاعى ، الاشعرى ، الماترىدى ، الجنيد سيد الصوفية وكان على مذهب أبى ثور صاحب الشافعى . مالك من هذه الأمة . فى الفروع والاشعرى فى الاصول والجنيد فى التصوف . ومن لم يستطع الاجتهاد عليه التقليد ، هل يجوز تقليد واحد بعينه ؟ البيجورى ج ٢ ص ٥١ - ٥٣ ، عبد السلام ص ١٢٧ - ١٢٨ .

الرياضية ، الطبية فتختفى تماما . ربما لان بعض هذه العلوم لم يكن قد ظهر او انتظم بعد وربما لان العلوم المذكورة اقرب الى العلوم الثقيلة في مجموعها من العلوم العقلية . ويذكر ترتيب السبلطة ويختفى علماء الفقه الضالة اى تراث المعارضة ويضرب حوله مؤامرة الضد والنسيان (٢٦١) . وفي عرض كل علم تظهر غايتان : الاولى تاريخية اى ترتيب العلماء طبقا للطبقات والعصور فهذا اولهم من الصحابة وذالك اولهم من التابعين او طبقا للعلوم الاخرى . فهذا اولهم من المتكلمين وهذا اولهم من الفقهاء وأئمة الحديث . وهو تاريخ مذاهب اى من وجهة نظر الفرقة الناحية وحدها فرقة السبلطة في مقابل الفرقة الضالة ، وهى فنق المعارضة بكل صنوفها ، العلئية منها والسرية ، ائداخلية منها والخارجية . وتذكر أسماء العلماء وعناوين مصنفاتهم . والغاية الثانية مذهبية عقائدية لئنقد عقائد الفرق المخالفة وتنفيذ مذاهبها وكلها احكام قيمة من وجهة نظر السلطة القائمة التى تعتبر نفسها الفرقة الناجية . فيستعمل سلاح الالقاب ، فالمعارضة اما قدزية فنكر القدر او خارجيه تخرج على الامام او غلاة روافض تنطرب وترفض . وتذكر اقوالها بلفظ « زعم » او « ادعى » فى حين ان الفرقة الناجية اهل السنة والاستقامة او اهل الحق او اصحاب الحديث او الجمهور اى الغالبية فى مقابل الاقلية . كما تذكر أسماء المصنفات فى الرد على الفرق المخالفة والفتاوى من فقهاء السلطان بتحليل دمائهم ا وينتزع منها آية شرعية فى العقائد ، وينكر عليها انتسابها الى الامام الرابع او الى الصحابة حتى تبدو خارجية او هامشية او دخيلة او منحرفة . والغاية من هذا التاريخ كله هو تشبويه الخصوم السياسيين حتى يسهل بعد ذلك عزلهم عن الناس والتخفيف من آثرهم على الحياة العامة باستعمال

(٢٦١) يذكر البغدادى أئمة الدين فى علم الكلام وأئمة الفقه من اهل السنة والجماعة وأئمة الحديث والاسناد ، وأئمة التصوف والاشارة ، وأئمة النحو واللغة ، ولا يذكر الا ترتيب علماء اهل السنة ، الاصول ص ٣٠٩ - ٣١٧ .

سلاح التكفير والتضليل . والاعتماد على آراء الفقهاء وأئمة الحديث وبلطتهم في نقد الخصوم من المتكلمين يهدف أساسا الى العماية الذن في تصورهم أن الفقهاء على حق والمتكلمين على باطل . فإذا ما تصدى الفقهاء المتكلمون من الفرقة الناجية الى متكلمى الفرق الضالة فإن الحق يتصدى للبطل ! كما يضم الى الفقهاء بعض الصوفية والادباء الشعراء لما لهم من ثقة عند الناس وبالتالي يشتد الحصار حول الخصوم العقلانيين العنيدى صعبى الفهم والكلام . وان حددت المناظرات في مجلس السلطان لتدل على استعمال السلطة لفقهاءها ضد الخصوم ، ران السلطة السياسية هي الحكم الفصل في خصوصيات المتكلمين . فالمعتقد تدور في اللعبة السياسية والخلاف بين المذاهب انها بدور حول كرى الحكم ، ويحرسه عسكر السلطان . ويبرز فقيه السلطان الاول ومؤسس مذهب السلطة وزعيم الفرقة الناجية علم ، انه هو الحق والسلطة والدين ، وأن الامة كلها تابعة له . وأن كل من دونه خارج عليه . وتلاميذه هم القضاة الذين يفصلون بين الحق والباطل ويحكمون في منازعات الخصوم . وما داموا قد حكموا بتضليل الفرق المخالفة مانهم لا يخطئون . واذا كانوا يحكمون في المناطق النائية حتى الحدود والثغور فالاولى أن تؤخذ احكامهم في المناطق القريبة وفي المدائن في قلب البلاد . واذا كان من تلاميذه كبار المفسرين والمؤرخين فالاولى بالتلميذ عليه والسمع اليه عامة الناس (٢٦٢) . ومن ترتيب ائمة الفقه يظهر

(٢٦٢) في ترتيب ائمة الدين في علم الكلام . اول متكلمى اهل السنة من الصحابة على لمناظرته الخوارج في مسائل الوعد والوعيد ومناظرته القدرية في القدر والقضاء والمشيئة والاستطاعة . ثم عبد الله بن عمر في كلامه على القدرية وبراعته منهم ومن زعيمهم المعروف بمعبد الجهنى . وادعت القدرية أن عليا كان منهم وزعموا أن زعيمهم واصل بن عطاء الغزال أخذ مذهبهم من محمد وعبد الله بن علي وهذا من بهتهم . ومن العجائب أن يكون ابننا علي قد علمنا واتصلا رد شهادة على وطلحة والشك في عدالة علي ، افتراء ، وهما علماه ابطال =

مجموع الفقهاء على عقائد الفرقة الناجية ، فرقة السلطة ابتداء من

شفاعة على وشفاعة صهر المصطفى ، وأول متكلم أهل السنة من التابعين عمر بن عبد العزيز وله رسالة بليغة في الرد على القدرية ثم زيد بن علي وله كتاب في الرد على القدرية من القرآن ثم الحسن البصري وقد ادعته القدرية فكيف يصح لها هذا مع رسالته الى عمر بن عبد العزيز في ذم القدرية ومع طرده واصلا عن مجلسه عند اظهار بدعته ، ثم الشعبي وكان أشد على القدرية ثم الزهري وهو الذي أفتى عبد الملك بن مروان بدماء القدرية . ومن بعد هذه الطبقة جعفر بن محمد الصادق وله كتاب في الرد على القدرية وكتاب في الرد على الخوارج ورسالة في الرد على الغلاة من الروافض وهو الذي قال : أرادت المعتزلة أن توحد ربها فأنحدت ، وأرادت التعديل فنسبت البخل الى ربها . وأول متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب أبو حنيفة والشافعي . فان أبنا حنيفة له كتاب في الرد على القدرية سماه كتاب « الفقه الأكبر » . وله رسالة أهلها في نصرة قول أهل السنة ان الاستطاعة مع الفعل ولكنه قال انها تصلح للضدين ، وعلى هذا قوم من أصحابنا ، وقال صاحبه أبو يوسف في المعتزلة أنهم زنادقة . وللشافعي كتابان في اللام أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثاني في الرد على أهل الأهواء . وذكر طرفا من هذا النوع في كتاب القياس وأشار فيه الى رجوعه عن قبول شهادة المعتزلة وأهل الأهواء . فأما المريسي من أصحاب أبي حنيفة فأنها وافسق المعتزلة في خلق القرآن وأكفرهم في خلق الأفعال . ثم من بعد الشافعي تلامذته الجامعون بين علم الفقه والكلام كالحارث بن أسد المحاسبي وأبي علي الكرابيسي وحرمة البويطي وداود الإصبهاني . وعلى كتاب المريسي في المقالات معول المتكلمين في معرفة مذاهب الخوارج وسائر أهل الأهواء . وعلى كتبه في الشروط وفي علل الحديث والجرح والتعديل معول الفقهاء وحفاظ الحديث وعلى كتب الحارث بن أسد في الكلام والفقه والحديث معول متكلمي أصحابنا وفقهائهم وصوفيتهم . وداود صاحب الظاهر كتب كثيرة في أصول الدين مع كثرة كتبه في الفقه (ابنه أبو بكر جامع بين الفقه والكلام والأصول والادب والشعر) . وكان أبو العباس بن شريح أنزع الجماعة في هذه العلوم وله نقض كتاب الجاروف على القائلين بتكافؤ الأدلة وهو أشبع من نقض ابن الراندي عليهم . فأما تصانيفه في الفقه فآلهة يحصيها . ومن متكلمي أهل السنة أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي دبر على المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه وآثار بيانه في كتبه وهنو

العشرة المشرين بالجنة والفقهاء الاربعة الذين اجمعوا جميعا على اى السلطة . فالمعشرة لهم الآخرة والاربعة لهم الحكم فى الدنيا وبالتالى تكون عقائد السلطة قد فازت بالدنيا والآخرة فى آن واحد . واذا حدث خلاف بين الاربعة اختلفت الامة واذا حدث اتفاق بينهم اتفقت الامة . ومادامت الامة قد اجمعت على عقائد الفرقة الناجية وتكفير الفرق

أخو يحيى بن سعيد القطان وارث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل . ومن تلاميذه عبد الله بن سعيد عبد العزيز المكي الكتانى الذى فضح المعتزلة فى مجلس المأمون وتلميذه الحسين بن الفضل العجلي صاحب الكلام والاصول ، وصاحب التفسير والتأويل وعلى نكته فى القرآن معول المفسرين . وهو الذى استصحبه عبد الله بن طاهر والى خراسان ومن تلاميذه عبد الله بن سعيد أيضا الجنيدي شيخ الصوفية وامام الموحدين . وله فى التوحيد رسالة على شرط المتكلمين وعبارة الصوفية . ثم يعدهم شيخ النظر وامام الآفاق فى الجدل والتحقيق أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعري الذى صار شجيا فى خلق القدرية والنجارية والجهنية والجنسية والروافض والخوارج . وقد ملأت الدنيا كتبه . وما رزق أحد من المتكلمين من التبع ما قد رزق لان جميع أهل الحديث وكل منهم لم يتمعزل من أهل الراى على مذهبه . ومن تلامذته المشهورين أبو الحسن الباهلى وأبو عبد الله بن مجاهد اثرا تلامذة هم الى اليوم شمس الزمان وأئمة العصر كآبى بكر محمد بن الطيب قاضى قضاة العراق والجزيرة وفارس وكرمان وسائر حدود هذه النواحي ، وآبى بكر محمد بن الحسين بن غورك وآبى اسحق ابراهيم بن محمد المهرانى . . . وقبلهم أبو الحسن بن مهدي الطبرى صاحب الفقه والكلام والاصول والادب والنحو الحديث . ومن آثاره تلميذ مثل آبى عبد الله الحسين بن محمد البزازى صاحب الجدل والتصانيف فى كل باب من الكلام . وقبل هذه الطبقة شيخ العلوم على الخصوص والعنوم أبو على الثقفى . وفى زمانه كان امام أهل السنة أبو العباس القلانسى الذى زادت تصانيفه فى علم الكلام على مائة وخمسين كتابا . وتصانيف الثقفى ونقوضه على أهل الاهواء زائدة على مائة كتاب . وقد أدركتنا منهم فى عصرنا آبا عبد الله بن مجاهد ومحمد بن الطيب قاضى القضاة ومحمد بن الحسين بن غورك وابراهيم بن محمد المهرانى والحسين بن محمد البزازى وعلى منوال هؤلاء الذين ذكرناهم شيخنا وهو لاهياء الحق كل وعلى أعدائه غل ، الاصول

ص ٣٠٧ — ٣١٠ .

الضلالة فعلى هذا النحو تكون الامة . فاذا ما حدث خلاف بين الفقهاء فانه لا يكون فى اصول الكلام بل فى فروع الفقه وبالتالي لا يحدث خرق للاجماع على عقائد الفرقة الناجية . فاذا ما حدث خلاف فى اصول العقائد فانه لا يحدث فى العقليات بل فى السمعيات مثل الايمان هل هو مجرد اقرار ومعرفة أم يصحبه تصديق وعمل أو فى موضوع من العقليات يتم التفويض فيه والتسليم يعجز العقل عن معرفة كنه الاشياء . وقد انتصر الفقهاء لعقيدة الفرقة الناجية وأبطلوا قول الخصوم فى الاستطاعة وخلق الاعمال حتى يتم استسلام الناس لقوى خارجية عنهم يصعب بعد ذلك معرفة ايها من الله وايها من السلطان . وكرر الخصوم مراراً هي المعارضة العقلية العلنية الداخلية التى تتطلب المواجهة بالحجة علناً وإمام الناس . فالاجماع مع الفرقة الناجية والتفرق والخروج والاختلاف مع الفرق الضالة . وان حكم ائمة الفقه رهم الاصحاب فى أهل الاهواء هو عدم جواز الصلاة خلفهم وابدع شهادتهم لانهم زنادقة! (٢٦٣) وفى ترتيب ائمة الحديث والاسناد يظهر

(٢٦٣) فى ترتيب ائمة الفقه من أهل السنة والجماعة . نص فقهاء الصحابة على مذهب أهل السنة والجماعة والعشرة الذين شهد لهم النبى بالجنة كانوا فقهاء . وأربعة من الصحابة تكلموا فى جميع ابواب الفقه وهم على وزيد وابن عباس وابن مسعود . وهؤلاء الاربعة متى اجتمعوا فى مسألة على قول فالامة فيها مجمعة على قولهم غير مبتدع لا يعتبر خلافه فى الفقه . وكل مسألة اختلف فيها هؤلاء الاربعة فالامة فيها مختلفة . وكل مسألة انفرد فيها على بقول عن سائر الصحابة تبعه فيها ابن ابي لىلى والشعبى وعبيدة السلماني . وكل مسألة انفرد فيها زيد بقول اتبعه مالك والشافعى فى اكثر . وتبعه خارجة بن زيد لا محالة . وكل مسألة انفرد فيها ابن عباس بقول تبعه فيها عكرمة وطاوس سعيد بن جبير . وكل مسألة انفرد فيها ابن مسعود بقول تبعه فيها علقمة والاسود وأبو ثور ثم من بعض الصحابة الفقهاء السبعة من أهل المدينة وهم . . وقد قال مالك قول هؤلاء السبعة اجماعاً اذا اجتمعوا على قول واحد . ومن بعدهم ائمة الائمة فى الفقه بل الاوزاعى ومالك والثور والشافعى وأبى ثور وأحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه وداود صاحب الظاهر وتلامذة هؤلاء فى الفقه =

علماء الفرقة الناجية على أنهم حملة العلم ونقلة الرواية فيوثق بهم على أساس أنهم ورثة الانبياء . وهم أصحاب التصانيف والتأليف في السرد على أهل الاهواء وهم أهل الجرح والتعديل والثقة العدول وبالتالي ، تقبل شهادتهم ويتم التنزيل بأحكامهم ضد المدلسين الضعفاء ، أهل الاهواء (٢٦٤) . أما ترتيب أئمة التصوف والاشارة . فهم في مجملهم ما

على سمت الحديث . فلما الذين وافقوا في أصول الكلام وخالفوه في فروع الأحكام فأبو حنيفة وابن أبي ليلى ومن في طبقتهم من أهل الرأي . وأصل أبي حنيفة في الكلام كأصول أصحاب الحديث الأربعة مسالفين . أحدهما أنه قال في الايمان أنه اقرار ومعززة والثانية قوله بأن الله ماهية لا يعرفها الا هو كما ذهب اليه ضرار . وقد دمر أبو حنيفة في كتابه الذي سماه « الفقه الاكبر » على المعتزلة ونسب فيه قوله أهل السنة في خلق الافعال وفي أن الاستطاعة مع الفعل الا انه يصلح للضدين . وهذا قول أصحابنا . وقال أبو يوسف في المعتزلة أنهم زنادقة . وقال محمد بن الحسن بن صلى خلف القدرى المقاتل بخلق القرآن يعيد صلاته . ورد مالك شهادة أهل الاهواء كلهم . وقد أشار الشافعى الى ذلك في كتاب القياس ، الاصول ص ٣١١ - ٣١٢ .

(٢٦٤) في ترتيب أئمة الحديث والاسناد . هؤلاء على طبقات . فطبقة التابعين منهم أربعة وهم ... وعد فيهم ... وكان قد أدرك أنس ... والفقهاء السبعة من التابعين في هذه الجملة فانهم كانوا مع فقههم أئمة في الحديث ، ومن طبقة اتباع التابعين منهم ... وفي الطبقة التي بعدهم الشافعى وابن حنبل ... وهؤلاء أئمة الجرح والتعديل . وقد ذكر الشافعى أهل هذا العلم في كتاب « الرسالة » وصنفه لعبد الرحمن المهدي وعلى بن المدين هو الذي أكثر تصانيفه في هذا الباب فمنها كتاب الاسامى والكنى ، كتاب الضعفاء ، كتاب المدلسين ، كتاب الطبقات ، كتاب علل المسند ، كتاب الوهم والخطأ ، كتاب قبائل العرب ، كتاب التاريخ ، كتاب الثقات ، كتاب اختلاف الحديث ، كتاب الاسامى الشاذة ، كتاب تفسير غريب الحديث ، كتاب مذاهب المحدثين . وعلى كتب يحيى معول أهل الحديث في الجرح والتعديل ، واسحق بن راهوية املئ مسنده الكبير . البخارى صاحب المسند والتاريخ وكتاب الضعفاء ... مسلم صاحب المسند والكتب العشرة والطبقات والاقتران والعلل والاسناء والكنى والتواريخ ،

يزيد على الالف ويس من بينهم اهل الاهواء الا ثلاثة حلولى واتحادى وهو ما لا تقبله العامة ، ومعتزلى طرده الصوفية من بينهم كما يطرد الطيب الخبث ! ولما كان الصوفية ائمة العامة والمسيطرين عليهم فى الطرقات والزوايا فان كلامهم مسسوع ورايهم صائب . وهم اهل التصوف والاشارة الذين يفهمون ما لا يفهمه غيرهم وبالتالي كانت الثقة بهم اعظم لعلومهم الدينية التى لا يجوز الاعتراض عليها (٢٦٥) . اما ترتيب ائمة النحو واللغة فهم اولا جميعا من الفرقة الناجية ولا احد منهم من الفرق الضالة . وكل تصانيفهم فى الهجوم على المعارضة العقلية العلنية الداخلية . وان كل من يجالسها او يخالطها او يصادقها او يتاثر بها فهو مذموم مكروه مثلها ، تهمة يجب الدفاع عنها . واهل اللغة والادب مثل الصوفية قريبنون من العامة . فاذواق العامة فى اللغة والادب لا تقل من اذواقها الصوفية . وبالتالي يمثل علماء اللغة والنحو سلطة أدبية يمكن بعدها الثقة بهم وتصديق أحكامهم على اهل الاهواء (٢٦٦) . وبالإضافة الى هذا كله فان كل اهل الثغور أى حدود

المرزوى صاحب اختلاف العلماء . . محمد بن اسحق بن خزيمة مع ما كان فيه من مكابدة المتكلمين ثم رجع الى موافقة منه لهم . . . وكل من ذكرناهم وخبرناهم مكفرين من اهل القدر وسائر الاهواء والبدع ، الاصول ص ٣١٢ — ٣١٥ .

(٢٦٥) فى ترتيب ائمة التصوف والاشارة . . . المستحيل فى كتاب تاريخ الصوفية للسلمى على زهاء الف شيخ من الصوفية ما فيهم احد من اهل الاهواء بل كلهم من اهل السنة الا ثلاثة (ا) ابو حنبلان الدمشقى فائنه تستر بالصوفية او كان من الحلولية (ب) الحلاج وشيائه مشكل وقد رضيه ابن عطاء وابن خنيق وابن القاسم للنصر اباذى (ج) القناد ، اتهمته الصوفية بالاعتزال فطردوه لان الطيب لا يقبل الخبيث ، الاصول ص ٣١٥ — ٣١٦ .

(٢٦٦) ترتيب ائمة النحو واللغة من اهل السنة . هؤلاء فربقان فى المذهب بصرية وكوفية والكوفية منهم . . . وكلهم من اهل السنة ،

الامة وأطرافها حيث تجب الحماية للداخل والصد للاعداء في الخارج .
كلهم من عقائد الفرقة الناجية وليس فيها من عقائد أهل الاهواء شيئا .
فحماية الامة اذن تأتي من الفرقة الناجية وخزائها يأتي من أهل الاهواء .
وبالتالى كان جهاد أهل الثغور بالحجة والاستدلال ضد أهل الاهواء
وفى مقدمتهم القدرية جزء من الجهاد ضد الاعداء حماية للامن وتحصينا
لثغورها . الفرقة الناجية هم أهل الفكر والسلاح والفرق الضالة هم
أهل الهوى والخنوع ! وهكذا يكتب التاريخ ، ويفاضل بين العلماء دفاعا
عن السلطة ضد خصومها بعد أن لبست ثوب الفرقة الناجية والبست
خصومها ثوب الفرق الهالكة (٢٦٧) .

ولابراهيم الحرثى كتب فى الرد على القدرية وأهل الاهواء . وللنفراء
كتاب فى ذم القدرية . والبصريون منهم أولهم أبو السود الدؤلى . وله رسالة
فى ذم القدرية ، مع انتسابه الى الشيعة . وبعده يحيى بن يعمر
وعيسى بن عمر الثقفى وعبد الله الحضرمى وكانا يذمان القدرية ، وذا
فى شكه فى شهادة على وطلحة . ولأبى عمر وابن العلاء كلام كثير
فى ذم القدرية وذا عمرو بن عبيد ، وبعدها الأصمعى وهو الذى طرد
الجاحظ عن مجلسه وقنعه بنعله . وقال نعم قناع القدرى النعل . .
والزجاج سننه ومعانيه فى القرآن اعلى مذهب أهل السنة . . . كان
على مذهب الشافعى ، والسجستاني شيخ أهل السنة شديد على
القدرية . وائسا نسب المبرد الى الاعتزال لمجالسته الجاحظ . وليس فى
كتبه شيء يدل على الاعتزال . وفى هذا دليل على أن جميع أئمة الدين
فى جميع العلوم من أهل السنة ، الاصول ص ٣١٦ — ٣١٧ .

(٢٦٧) فى تحقيق أهل السنة لأهل الثغور . بيان هذا واضح
من ثغور الروم والجزيرة وثغور الشام وثغور أذربيجان وباب الابواب
كلهم على مذهب أهل الحديث من أهل السنة وكذلك ثغور افريقية
والاندلس ، وكل ثغر وراء بحر المغرب اصله أصحاب الحديث وكذلك
ثغور البهن على ساحل الزنج . وأما ثغور أهل ما وراء النهر فى
وجوه الترك والصين فهم فريقان : أما شافعية وأما من أصحاب
أبى حنيفة . وكلهم يلغنون القدرية وأهل الاهواء . وقد قال الله « والذين
جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا » ، والجهاد بالحجة والاستدلال من
أهل السنة ظاهر على مخالفهم من أهل الاهواء والجهاد مع الكفرة
فى الثغور منهم ، وليس لأهل الاهواء كفر . فصح أن أهل السنة هم
المهتدون ، الاصول ص ٣١٧ .

و - هل هنا تفصيل بين الامم ؟ وتنتهى مراتب التفضيل بالتفضيل بين الامم واعتبار امتنا افضل الامم (٢٦٨) . ولكن السؤال : هل هى افضل الامم على الاطلاق أم انها كذلك مشروطة بشرط أو بشروط ؟ فهى افضل أمة لان فيها تم اختتام الوحي وانتهاء مراحل المتتالية منذ خلق البشرية حتى الآن . فهى الأمة التى اكتملت فيها التجربة ولديها رصيد السم الأخرى وتجاربها . هى نهاية تطور الوحي وخاتم النبوة وبالتالي تمثل الوعى الانسانى المستقل القادر بعقله وبارادته على أن يعتمد على نفسه دون ما حاجة الى عون خارجى فى مهم الطبيعة . أو فى التأثير عليها . فهى أمة بلا وصاية ولا تبعية . هذا هو الشرط الاول . وهى خير أمة أخرجت للناس ليس على الاطلاق ولكن لانها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر أى أنها أمة قادرة على الرقابة ، رقابة الشعب على الحكام ، ورقابة المؤسسات الدستورية على الأجهزة التنفيذية ، وتعلن عن ذلك على الملأ وفوق رؤوس الأشهاد . فهى أمة حرة فى التعبير عن الراى والقول والعمل ، لا تخشى فى الله لومة لائم ، لا تسكت عن الحق ولا ترضى بالظلم وهذا هو الشرط الثانى . لم يفصل القدماء هذه المرتبة فى التفضيل لان الامم الأخرى كانت منضوية تحت الأمة الحضارية الجديدة فلم تشعر بأهمية التفضيل قدر شعورها بالتفضيل مع الخصوم السياسيين . ومع ذلك يظل السؤال : الى أى حد تستوفى الأمة حالياً هذين الشرطين أم أنها الآن مغفلة على أمرها تامة وتحت الوصاية وأن أمماً أخرى غيرها استحققت هذه الشروط وبالتالي تكون أفضل منها ؟

٣ - التوحيد بداية النهضة .

إذا كان التفضيل بداية الانهيار فإن التوحيد بداية النهضة .

(٢٦٨) ولا خلاف فى أن أمة محمد افضل الامم ، الفصل ج ٤ ص

فبقدر ما توجد شواهد ثقافية على سقوط الامامة وانهيار الخلافة في التاريخ توجد شواهد أخرى عقلية وعقلية وواقعية على تقدم التاريخ ونهضة الشعوب والاتجاه نحو المستقبل . وان هذه الرؤية الاولى ، الانهيار المستمر للتاريخ ، انما تولدت من شعور بالحزن والاسى على ما وقع في الامة من فتنة وثفاق وتحول الخلافة الى ملك ، والامامة الى وراثة ، وركون الناس الى الدنيا . فكان من الطبيعي ان يخرج هذا التصور للتاريخ على انه انهيار مستمر . وما أسهل بعد ذلك من وجود نصوص دينية بهذا المعنى حتى يحدث تطابق بين التجربة النفسية والنص الدينى . ومع بدايات النهضة الحالية منذ حركات الإصلاح الدينى الاخيرة وحركات التحرر الوطنى ومحاولات التفكير فى شروط النهضة تبرز التوحيد من جديد مرتبطا بالنهضة كروية للتاريخ مخالفة للرؤية الاولى ، التاريخ كتنظيم واتجاه نحو المستقبل ، وانه فى الامكان ابداع مما كان ، وان هناك مجالا للسبق . فالسابقون السابقون لمن شاء منا أن يتقدم أو يتأخر .

١ — الانسان والتاريخ . كشفت محاولة إعادة بناء علم اصول الدين عن وجود بعدين رئيسيين فيه هما الانسان والتاريخ وهما البعدان الناقصان أيضا فى وجداننا المعاصر . وقد يكون تغليفهما فى علم التوحيد القديم هو السبب فى اختلافهما من وجداننا المعاصر (٢٦٩) . فلماذا انقسم العلم الى قسمين رئيسيين العقلية والسمعية أو الالهيات والنبوات ، فان القسم الاول هو فى الحقيقة مبحث الانسان . فالله هو الوعى الخالص ، الذات ، أى شعور الانتبان بوجوده ، ليس له بداية فى الزمان ، ينشأ فى الشعور ويبقى فيه طالما كان الشعور يقظا . لا يوجد فى محل ، فالشعور زمان لا مكان ، ولا يشبهه شئ لانه وعى خالص ، وبأحد

(٢٦٩) انظر بحثنا ، لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم ؟
لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم ؟ دراسات اسلامية ص ،
٣٩٣ — ٤٥٦ .

تعبير عن وحدة الشعور . فإذا ما تعين هذا الوعى الخالص فانبه
يُقسم بصفات الوعى النظرية والعملية ، النظرية مثل العلم الذى ياتى
من السمع والبصر ويعبر عن نفسه بالكلام ، والعملية مثل الإرادة
القدرة . وهذه الصفات النظرية والعملية انها هى تعبير عن الحياة
البقطة . والوعى الخالص والوعى المتعين كلاهما يعبران عن الانسان
الاكامل ، الانسان المثالى ، ما يجب ان يكون عليه الانسان سواء كوعى
خالص كذات أو كوعى متعين بالصفات . فإذا ما تحول الانسان الكامل
الى الانسان المتعين فانه يظهر كحرية وعقل ، والحرية سابقة على
العقل لانه بها يثبت وجوده ويستقل عن الانسان الكامل ثم يظهر
العقل كاساس للحرية اذ ان الحرية عاقلة . وتبدو حرية الانسان
المتعين في خلق الافعال أى انه يكون صاحب افعاله مسؤولا عنها سواء
افعال الشعور الداخلية أو افعال الشعور الخارجية أو افعال البدن في
الطبيعة أو افعال الانسان في المجتمع . فافعال الشعور الداخلية من ادراك
وعلم افعال حرة . وافعال الشعور الخارجية تقوم على الاستطاعة . وافعال
البدن في الطبيعة تجعل فعل الانسان ممتدا ومنتشرا في العالم ومحدثا لمساره .
ويصعب خلق الافعال في النهاية في افعال الانسان في المجتمع والتاريخ
حيث يكون مسؤولا عن وضع أمة في لحظة معينة وعن مضيرها في
التاريخ . ولما كانت الحرية عاقلة برز العقل أساسا للنقل ، وأصبح
العقل قادرا على ادراك حسن الافعال وقبحها ، وعلى ادراك الصلاح
والاصلاح ونهم الغائية في التاريخ . ولكن بسبب هذه الرؤية المنهارة
للتاريخ لم يظهر الانسان فيه ، وتحول الانسان الكامل الى مجرد رمز
وأمل ومشعب يتعلق ببه الانسان المقهور بلا إرادة مستقلة وبلا عقل
قادر . ولم يبق أمام الانسان المقهور الا التصوف والاشراق حتى يحدث
التطابق بينه وبين نفسه هروبا من العالم وتعويضا عن اغترابه فيه .

وقد كشفت السمعيات أو النبوات عن البعد الثانى وهو التاريخ
سنواء التاريخ العام الممتد منذ البداية في النبوة وحتى النهاية في المآل
أو التاريخ المتعين بفعل الانسان الفردى أو بفعل الدولة كنظام سياسى .
فالانسان يصب في التاريخ . وكما أن الانسان كامل ومتعين فكذا التاريخ
عام ومتعين . والتاريخ العام هو تاريخ الوجى أو تاريخ الفكر . وتاريخ

الفكر هو تاريخ الوعي أو الوعي التاريخي ، تجارب البشر السابقة ، حياة الشعوب ، ونهضات الأمم وسقوطها . ويصب الوعي التاريخي في الوعي الفردي ، فيصبح الوعي الفردي وعياً تاريخياً . ويصبح الوعي الفردي مسؤولاً عن التاريخ ودافعاً إياه نحو غايته ونهايته في المعاد . وطبقاً للفعل الإنسان في التاريخ ، وعينه بالماضي والتزامه بالحاضر ، يتحدد مسار التاريخ في المستقبل . وطبقاً لهذا التحدد يحدث المعاد كنهاية للفعل وإكانيات التحقق : كما يتحدد مصير الإنسان فيه بالفناء أو البقاء ، طبقاً لفعله ووجوده في الحاضر بالعدم أو الوجود . يتعين التاريخ إذن بفعل الفرد الذي يقوم على النظر والذي يتحول فيه النظر إلى تصديق بالوجود . ويكون الفعل بالكلمة والاعلان كتعبير عن النظر والصدق ويكون أيضاً بأفعال الجوارح . ولما كان الفرد لا يعيش بمفرده بل يعيش في جماعة ظهر النظام السياسي كإكمال لفعل الفرد ، وأصبحت الدولة استمراراً لوجوده وتحقيقاً لاختياره . فالفرد والدولة تعينان للتاريخ العام أي أن العمل والسياسة تعينان للنبوة والمعاد . يكشف إذن علم التوحيد عن حضور الإنسان والتاريخ في شقيه العقليات والسمعيات أو الالهيات والنبوات وبالتالي تأخذ الأصول الخمسة معنى جديداً . بالتوحيد والمعدل هما الوعي الخالص والوعي المتعين أي الإنسان . والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي السمعيات أي النبوة والإيمان والعمل والإمامة . والأصول الثلاثة تشير إلى التاريخ . وإذا كانت الأصول الخمسة هي أفضل الصياغات القديمة لعلم التوحيد فإن الإنسان والتاريخ هما الاصلان المعاصران له ، وهما في الوقت نفسه البعدان الناقصان في وجداننا المعاصر نتيجة للاغتراب القديم . وبالتالي يكون التحدي للعلماء وللأساسة هو إيجاد الصلة بين هذين البعدين في علم التوحيد وفي وجداننا المعاصر حتى يعود العلم حياً في القلوب فيملؤها : كما يقضى على الفراغ النظري في الممارسة السياسية المعاصرة . وينتهي هذا الفصل القديم بين التوحيد والواقع . ويقضى في نفس الوقت على الاغتراب الديني لجيلنا بإيجاد الصلة بين التوحيد والثورة .

ب - التوحيد والثورة : إذا كان الإنسان والتاريخ هما محورا علم

أصول الدين ، وكان الإنسان قابعا وراء الالهيات (العقليات) ، والتاريخ وراء النبوات (السمعية) كان « الله » و « الامام » هما عصب العلم . وإذا كان الله هو ركيزة الدين والامام هو ركيزة السياسة ، أصبح الدين والسياسة هما محورا العلم كما تجلى ذلك في موضوعه الاول الذات وموضوعه الاخير الامة ، الله والسلطان ، الدين والدولة ، أو التوحيد والثورة وهما الموضوعان الرئيسيان في العلم . قد يختلطان معاً عند القدماء وعند المعاصرين ، في الوعي التاريخي القديم وفي الوجدان الشعبي المعاصر فيصبح الاله سلطانا والسلطان الها . ريسهل على السلطان التاله كما يسهل على العاهى اعتقاد الاله سلطانا . لذلك كان من الظواهر الايجابية في علم التوحيد الالتزام السياسى . فقد ظهر العلم ووجهها للواقع ومتحداه به . وكما تظهر العلاقة بين التوحيد والامامة من خلال الله والسلطان تظهر ايضا من خلال الله والمعارضة . فليس اقرار النظام بأكثر اعتمادا على التوحيد من زمرة النظم والثورة عليها . كان الدين هو ايدولوجية القدماء وما زال يكون الرأفد الاساسى فى ايدولوجية الناس . وكما كانت الدعوة الى الطاعة تتم باسم السلطان كذلك كانت الثورة عليه تقوم باسم الله . بل إن الثورات المضادة كانت ايضا تنبع باسم الله وكذلك كانت المطامع الشخصية وحب القنادة والرغبة فى السلطة كل ذلك تصفبه للخصوم . وكانت الثورة سياسية واقتصادية واجتماعية فى آن واحد ، وما الثورة على السلطان الا الشكل الخارجى لها (٢٧٠) .

(٣٧٠) استولى المختار على أهوال أهل الكوفة وعبيدهم فثاروا عليه ، الفرق ص ٥٠ ، من مخاريف المختار أنه كان عنده كرسى قديم قد غشاه بالديباج وزينه بأنواع الزينة وقال : هذا من ذخائر أمير المؤمنين على وهو عندنا بمنزلة التابوت لبنى إسرائيل فكان إذا حارب خصومه يضعه فى براح الصف ويقول قائل : لكم الظفرة والزهرة . وهذا الكرسى محله فيكم محل التابوت فى بنى إسرائيل ومنه السكينة والبقية والملائكة من خوفكم ينزلون عدوا لكم ، وحديث الحملات البيض . التي ظهرت فى الهواء . وقد أخبرهم قبل ذلك أن الملائكة تنزل على صورة المحامات البيض . وأوضح أثر البيئة الدينية المجاورة والرصيد الحضارى اليهودى المسيحى فى إعطاء النماذج ، الملل ج ٢ ص ٧٢ - ٧٣ .

فماذا كان التوحيد لا يدقق الا بالثورة ولا يجد غايته الا فيها فان
محقق الوعي الخالص في التاريخ لا يتم الا بالفعل ، بجهد الانسان
وعمل الجماعة وكان الفعل هو المحرك الاول لهذه العملية . وما ظنه
القدياء انه المحرك الاول هو في حقيقة الامر فعل الانسان في عملية
نحقق الوعي الخالص في التاريخ . وما ظنه القدياء على انه وجود
يمكن اثباته في البداية بالمراهين العقلية هو في حقيقة الامر عملية الابداء
ذاتها من البداية الى النهاية . فالوجود ضرورة او عملية ايجاد او
كما قال القدياء حال ينتقل فيه الوجود الى عدم او العدم الى وجود .
الفعل شرط الوجود عن طريق عملية الابداء التي لا تتم الا من خلال
الفعل . فاذ كان الله هو الوعي الخالص فانه لا يوجد الا من خلال
عملية الابداء من خلال الفعل وبنشاط الذات . قد يوجد وقد لا يوجد
طبقا لنشاط الذات وبناء على القيام بعملية الابداء او النكوص عنها .
هو اذن اقرب الى الامكان منه الى الوجوب او الامتناع . وما دامت
عملية الابداء مرتبطة بنشاط الذات فامكانية الوجود تكون فردية خالصة .
توجد بالنسبة لمن يقوم بعملية الابداء ولا توجد بالنسبة الى آخر لا
يشارك في الابداء . الوجود اذن فردى محض بالنسبة للفرد وبالنسبة
للوعي الخالص . الوجود احالة متبادلة بينهما ، بقدر ما يوجد الفرد
يوجد الوعي الخالص وبقدر ما يوجد الوعي الخالص في الفرد يزداد
وجود الفرد ووعيه بعملية الابداء . وقد تستغرق عملية الابداء
حياة الفرد كلها اذ ان الوعي الخالص مشروع الفرد . الله اذن مشروع
شخصي ، وحياة الفرد تحقيق لهذا المشروع . ويتحقق المشروع بتحقيق
الفرد لرسالته في العالم . ولما كان نشاط الفرد ممتدا الى نشاط الجماعة
ويصب فيه فان عملية الابداء تكون جماعية بقدر ما هو فردية . ولما
كانت الجماعات تتوالى ويتراكم جهدها كان مشروع الفرد والجماعة هو
ذاته مشروع الانسانية . باكتمال الوعي تكتمل الانسانية ويصبح
مشروعها تحقيق الوعي كنظام مثالي للعالم او تحويل الايديولوجية وهي
الوعي الى بناء للواقع . فاذ ما تم ذلك على مستوى النظر والادراك
تحول الوعي الخالص الى تاريخ على مستوى العمل والسلوك . هذا
م ٢٥ — الايمان والعمل — الامامة

المتحقق في العالم ليس خروجاً عنه كما هو الحال في علوم التصوف
إذ هو داخل فيه وقائم على التزام الإنسان بقضايا العالم وليس بتخليه
عنها انقذاً لذاته وهو يظن أنه قد أنقذ العالم معه . ومن ثم هناك
خلاف جذري بين عملية التوحيد كإيجاد وحدة الوجود الصوفية بالرغم
من أن كليهما حول التوحيد إلى عملية . فوحدة الوجود وحدة نظرية
خالصة وليست وحده عملية إذ لا يتحقق الوحي فيها كنظام مثالي
للعالم ولا بتغير الواقع بل يظل كما هو عليه . لا تعنى وحدة نظرية
دنا أنها وحدة عقلية بل تعنى أنها وحدة بلا عالم ، وحدة صورية
بدلاً مضمون ، مجرد افتراض نظري دون أن تتحقق بالفعل . هي وحدة
خالية من أي مضمون اجتماعي ، وحدة ميتافيزيقية خالصة وكان التوحيد
بين الله والعالم هدف في ذاته . في حين أن عملية الإيجاد وحدة عملية
تتم بالفعل بين الوحي والعالم ، لها مضمون اجتماعي أساساً ، وسيلة
لتحقيق غاية هي تغيير نظام العالم إلى كمال له ، وتحقيق مثال الوحي
ففيه . وحدة الوجود عملية وهمية من صنع الخيال وليست عملية
وأمية تقوم على تحليل الواقع وعلى تنظير القضايا . وحدة الوجود
لا تتم إلا في نفس الصوفي ولا تنقذ إلا إياه وكأنها وحدة تقوم على
إنانية خالصة ، ينقذ الصوفي نفسه ويترك العالم في حين أن عملية
التوحيد هي أساساً غيرية تقوم على التضحية بالذات في سبيل خلاص
العالم . وحدة الوجود تنتهي بالقضاء على الفردية والغاء الشخصية
والغيص في عالم واحد يفقد فيه الإنسان ذاتيته في حين أن عملية
الإيجاد قائمة في البداية على إثبات الذاتية في البداية دون التخلي عنها
في النهاية . فالشهادة أقوى إثبات لها بتحويل الموت إلى خلود .
وحدة الوجود وحدة فردية خالصة لا تتم إلا في نفس الصوفي دون
الجماعة أو الحزب أو الجماهير أو التاريخ . والحلقة الصوفية أو
الطريقة جماعة محدودة مهمتها عملية محضة في بداية الطريق ولكن في
النهاية تظل فردية خالصة في حين أن عملية الإيجاد وحدة فردية وجماعية
تتم في الفرد وفي الجماعة ، في الإنسان وفي الأمة . وحدة الوجود
لو تمت كعملية فأنها تتم في الماضي وفي تاريخ النبوة وتتحقق بالفعل بانتهاء
النبوة ولا ترك للمستقبل شيئاً في حين أن عملية الإيجاد تهدف أساساً
إلى المستقبل وتتحقق إلى الإمام في العالم . تتم وحدة الوجود بتدخل

ارادة خارجية تفعل وتنفذ ، تختار وتشاء . وشرط ذلك استقاط التدبير
والغاء الفرد لحريته وارادته في حين أن عملية الایجاد عملية حرة
خالصة ، بخلق الانسان بها ذاته ويحقق بها مشروعها بفعله الحر
واذا بدت وحدة الوجود كأنها عملية تتم لصالح الله وليس لصالح
البشر لانه أحق بالوحدة والاتحاد معه من غيره فان عملية الایحاد تتم
لصالح البشر فهو أحوج الى الوحدة والتوحيد من غيره (٢٧١) .

هـ - **الحزب الثورى** . اذا كان الوحى كنظام مثالى للعالم يتم من
خلال الفرد ، وكان العمل الفردى يفتح على العمل الجماعى ، ويتحد
به فان تنظيم العمل الجماعى الامثل يتم في الحزب . ولما كان التوحيد
ثوريا فان التوحيد لا يتحقق الا بالحزب الثورى . الحزب هو الصورة
المظهر لتحقيق المشروع والتعبير عن النشاط . والانتساب الى حزب هو
اول خطوة لتحويل النظر الى عمل . الحزب هو التعبير عن الحياة
في أعلى صورها ، وهو النشاط المحقق للمشروع . الحزب هو لب
مسألة التوحيد ، والحل لانقسام التوحيد عن العدل ، والانسان من
التاريخ . هو الذى يحقق الكلمة على الارض ، ويثبت وجودها بالفعل ،
لا بالبراهين العقلية والادلة النظرية . الحزب هو الذى يحول الوحى
الى نظام مثالى للعالم ، هو المحقق للمطلق في التاريخ . والحزب هو
عصب الدولة ، وعماد النظام السياسى . الحزب خليفة شعب الله
المختار الذى أدى دوره من قبل في اتمام الوحى في صورته النهائية
وفي تربية الشعور الانسانى حتى أصبح شعورا فرديا مستقلا عن
الجماعة ، يتمتع بحرية كاملة في النظر والعمل . لا يتحقق التوحيد كنظام
مثالى في العالم عن طريق انشاء حكم الهى في دولة وضعية بل باعلاء
نظام العالم تدريجيا حتى يتحد مع نظام الوحى أى تطوير الدولة
القائمة وجعلها أكثر قربا من نظام الوحى . بظل الوحى من جانب
المعارضة والرقابة في الدولة في مواجهة السلطة الفعلية . واقامة

(٢٧١) هذا هو موضوع الجزء الثالث « من الغناء الى البقاء ، محاولة
لإعادة بناء علوم التصوف » .

الدعاة الادوية لا ياتي مرة واحدة بل تقوى اقرب الدول اليها دون القضاء على الكل من اجل اقامة المثل الاعلى من البداية الى النهاية ، بلقا لجدل الكل او لا شيء (٢٧٢) .

والحزب هو اتفاق الجماعة واجتماعها على هدف مشترك وليس مجرد انقسام لجماعات متضاربة الاهداف مختلفة المشارب متنافرة الغايات . يمثل مصلحة الناس لا مصلحة طبقة أو فئة . ويلتحم الحزب بحماهه لانه ليس طبقة تعلو عليها او تتكسب على حسابها بل هو المبرر من ارادتها ، والموجه لعملها السياسى ، والحقق لاغراضها ، والقائد لنفسها ، والموحد لجهودها ، والمنظر لسلوكها . مهمة الحزب التوجيه والممارسة اكثر من التنفيذ التبعية لانه سلطة معنوية لا سلطة تنفيذية . ويقوم بدور التوعية للجماهير قبل ان يبدأ الممارسة الفعلية عملية التغيير حتى يمكنه ان يكسبها فى صفوفه . وتعنى التوعية تغيير البناء النفسى للجماهير ، وهو شرط لثورتها على الواقع . ويعتمد الحزب اساسا على الشباب الذى يضى عليه جدته وخلقه وابداعه وحركته ونهائه . فكثيرا ما يثقل الفكر والممارسة بطول العمر . ويقوم تربية الافراد تربية للكوادر التى تتم من خلال الممارسة داخل الجماعة ، الحزب . لا تعارض اذن بين البداية بتربية الفرد او تربية الجماعة . رسة الافراد تربية للكوادر التى تتم من خلال الممارسة داخل الجماعة ، ويعبر الجماعة لا يتم الا بعمل الكوادر من خلالها . ودور الحزب الاساسى بعد التكوين قيادة الكفاح المسلح . فالكفاح المسلح ليس فقط جزء من البناء الايديولوجى بل هو واقع العصر ، عصر التحرر من الاستعمار والاقطاع (٢٧٣) .

(٢٧٢) انظر تحليلنا لذلك فى « الدين وانتور » فى مسر ١٩٥٢ — ١٩٨١ «
جزء الخامس « الحركات الاسلامية المعاصرة » ، دار نابت ، القاهرة
١٩٨٨ .

(٢٧٣) هذا وصف انشر الدعوة الاسلامية فى الجيل الاول فى عصر التوحيد وتحولته الى جماعة وتنظيم الجماعة بقدر ما هو وصف لمرحلة العصر ، عصر حركات التحرر .

ولفظ « الحزب » وان كان غريبا على روحنا المعاصرة - حد ان شوهته الاحزاب التقليدية والحديثة او بعد ان غاب نهاما من وجداننا المعاصر نظرا لقيام السلطة بدوره فانه تصور ايجاسى عن احتياج الجماهير . وهو لفظ مألوف في تراثنا القديم بمعنى فرقة . وهو مذكور في الوحي مرة بالجمع مما يوحي بتعدد الاحزاب ومرة مثنى مما يوحي بنظام الحزبين ، ومرة مفردا مما يوحي بنظام الحزب الواحد (٢٧٤) . فتعدد الاحزاب الذى يقوم على التشتت والاختلاف والنضارب يؤدى بالجماعة الى التفتت والانحيار والى التناحر والشقاق مما يؤدى الى الانهيار التام للجماعة ونسبياع وحدتها وقوتها (٢٧٥) . وينتهى تعدد الاحزاب الى تفتتها الى عدة احزاب ، كل منها قائم بذاته ، لا يجمعها جامع (٢٧٦) ، ولا يعنى تعدد الاحزاب بالضرورة اختلافات فكرية وتعددا فى المناهج وتباينا فى الاطر النظرية بل قد تكون متعددة وكلها مجتمعة على الباطل ، وكلها يبنى الاستغلال والسيطرة ، ويكون الخلاف فقط فى قسمة الغنائم والصراع على السلطة . ونظام الحزبين بالضرورة يجعل احدها

(٢٧٤) ورد لفظ « حزب » فى أصل الوحي عشرين مرة فى اربعة صيغ مختلفة (ا) صيغة الفرد «حزب» سبع مرات (ب) مضافة الى ضمير الغائب « حزبه » مرة واحدة (ج) مثنى مجرد « حزبين » مرة واحدة (د) جمع « الاحزاب » احدى عشرة مرة .

(٢٧٥) « فاختلف الاحزاب من بينهم » (١٩ : ٣٧) ، « فاختلف الاحزاب من بينهم فويل للذين ظلموا عذاب يوم اليم » (٤٣ : ٦٥) ، « ومن الاحزاب من ينكر بعضه » (١٣ : ٣٦) ، « كذبت قبلهم قوم نوح والاحزاب من بعدهم » (٤٠ : ٥) « وثمود قوم لوط واصحاب الايكة اولئك الاحزاب » (٣٨ : ١٣) ، « جند ما هنالك مهزوم من الاحزاب » (٣٨ : ١) ، « يحسبون الاحزاب لم يذهبوا » (٢٣ : ٢٠) ، « ومن بكفر به من الاحزاب فالنار موعده » (١١ : ١٧) ، « وأن يأت الاحزاب يودوا لو أنهم بادون فى الاعراب » (٣٣ : ٢٠) ، « ولما رأى المؤمنون الاحزاب قتلوا هذا ما وعدنا الله ورسوله » (٢٣ : ٢٢) ، « وقال الذين آمنوا يا قوم انى أخاف عليكم مثل يوم الاحزاب » (٤٠ : ٣٠) .

(٢٧٦) « فتقطعوا امرهم بينهم ، كل حزب بما لديهم فرحون » (٢٣ : ٥٣) ، « كل حزب بما لديهم فرحون » (٣٠ : ٣٢) .

ناصرًا للحق أكثر من الآخر لأن الحق لا يختلف عليه اثنان (٢٧٧) . وأما الحزب الواحد فهو الحزب الحق المعبر عن الفكر والمدافع عن مصلحة الجماهير والحريص عليها في مقابل حزب مضاد لا يمثل مصلحة الجماهير ولا يعبر عنها (٢٧٨) .

يصب التوحيد اذن في معترك السياسة ، وتنتهى الوحدة الاولى الى التفرق والتحزب ، ويظهر التوحيد في الصراع السياسى بين الشرعية والاشعرية . وهنا تبدأ مرحلة اخرى لكتابة التاريخ ، تاريخ الانتقال من الوحدة الى الفرقة ، ومن الفرقة الناجية الى الفرق الضالة . وهو في حقيقة الامر الصراع بين السلطة والمعارضة ، بين الدولة والخصوم ، بين السلطان والخارجين عليه . ولما كان السلطان معـد انهيار التاريخ قد اغتصب البيعة قامت المعارضة لاعادتها عقدا واختيارا . كانت المعارضة الاولى اذن مجرد محاولة لاسترداد الشرعية . ولولا تفتتها وانقسامها وتشرذمها وصراعها فيها بينها على السلطة لامكن توحيدها والقضاء على السلطة الباغية . ومحاولة للسلطة للدفاع عن نفسها شـهرت سلاح التكفير ضد الخصوم ، وتوحدت بالفرقة الناجية ، واتهمت

(٢٧٧) « ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين احصى لما لبثوا مددا » (١٨ : ١٢) .

(٢٧٨) « ومن يتول اللل ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون » (٥ : ٥٦) ، « رضى الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله » (٥٨ : ٢٢) ، « ألا ان حزب الله هم المفلحون » (٥٨ : ٢٢) ، « استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله ، أولئك حزب الشيطان » (٥٨ : ١٩) ، « ألا ان حزب الشيطان هم الخاسرون » (٥٨ : ١٩) ، « انما يدعو حزبه ليكونوا من اصحاب السعير » (٣٥ : ٦) .

ختموها بالكفر والضلال (٢٧٩)

(٢٧٩) يمثل الخوارج والروافض جناحي الثورة . كل منهما على طريقته . فبعض الخوارج تمثل الثورة العلنية في الخارج فان الروافض تمثل الثورة السرية في الداخل . في حين تمثل المعتزلة الثورة العلنية في الداخل . لذلك كانت الاخطر والتي انت الى آثار حضارية ابقى من الآثار السياسية . ولولا انقسام الثورة لما دام الحكم الاموي . فمن خرج من الروافض ضد الحكم الاموي مع من خرج من الخوارج ضد على كان يمكن ان يسهل القضاء على الحكم الاموي ، انظر خروج الائمة على الامويين ، مقالات ج ١ ص ١٤١ — ١٥٥ ، خروج الخوارج على على ، مقالات ج ١ ص ١٩٢ — ١٩٦ ، وقد خرج الضدان الرافضة والخوارج على الحكم الاموي ولم يقدر لهما النجاح .

خاتمة

من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية

بعد انهيار الإمامة في التاريخ وانحدار التاريخ تدريجيا من جيل إلى جيل وتحول الخلافة إلى ملك عضود ، وتناقص الفضل في الأئمة ، والابتعاد عن عصر النبوة ، وترتيب العلماء في طبقات من الصحابة إلى التابعين إلى تابعي التابعين يكتب تاريخ علم أصول الدين من هذا المنظور في « تذييل للإمامة » كخاتمة لها أو كأصل مستقل عنها . وإذا كانت الإمامة في التاريخ تسير في خط هابط ، من الكمال إلى النقص ، ومن الحق إلى الباطل ، ومن النجاة إلى الضلال ، ومن الوحدة إلى التفرقة فإن الماضي يحتوى على الحق والصدق أكثر مما يحتويه الحاضر أو المستقبل . ولا يمكن بلوغ هذه الفترة الأولى لأنها مفردة في التاريخ لا تتكرر ، والزمان لا يرجع إلى الوراء ، ومن ثم كان الانهيار يعبر عن ضرورة تاريخية لا مهرب منها ولا مفر . وينتهي ذلك إلى رفض الحاضر والاقبال من شأنه بل ومعاداته واليأس منه ورفض تطويله ثم العيش بالوجدان في عصر ذهبي ماض لا يمكن العودة إليه إلا بالخيال . فينتهي الأمر إلى انفصام في الشخصية الوطنية بين واقع مزر ، وماض مزدهر ، ومستقبل ينازعه الانهيار المستمر أو العودة به إلى الماضي ، وكلاهما مستحيل . ينتهي الأمر كله إلى وقوع في ثنائية الحق والباطل ، الإسلام والجاهلية مما ينتج عنه التغيير إما بالجمعيات السرية أو الاغتيالات السياسية أو بتدبير الانقلابات حتى يمكن أن تتحقق العودة إلى الماضي . للحاق بالعصر الذهبي اعتمادا على أنه لا يصلح هذه الأمة إلا بما صنع به أولها(1) .

(1) هذا هو تصور أهل السنة . ويظهر ذلك في كثير من العبارات

ولما كان علم أصول الدين قد دون بطريقتين اما كعلم للعقائد
وهى الطريقة التى كتب بها هذا المصنف « من العقيدة الى الثورة »
او كتاريخ للفرق فقد تحول تاريخ الفرق ابتداء من القرن الرابع الى
موضوع فى علم العقائد كتذييل للامامة او كملحق لها كدليل على الانهيار فى
سورة التشردم والتفرق والتبعثر والقضاء على الوحدة الاولى التى كانت
فى العصر الاول ، عصر النبوة والخلافة قبل أن تتحول الخلافة الى ملك
وامارة . لذلك قد يأتى التذييل التاريخى بعد الامامة فى باب « اللطائف »
والطبيعيات لبيان نشوء التفرقة عن وحدة الفكر الاولى (٢) . وقد
يتحول هذا التاريخ الى ادانة . اذ تصدر الفرقة الناجية أحكاما بالكفر
على الفرق الضالة الهالكة مما يستتبعها من الجعاعة ويحاصرها فيها .
فالحكم بالكفر العقائدى انما يترتب عليه تحديد العلاقات الاجتماعية
بالقطيعة بين الفرق الضالة وسائر الامة . وعلى هذا النحو يصبح
تاريخ الفرق جزءا من نسق العقائد كملحق للامامة كما أن الامامة كلها
ملحق للتوحيد وكان السياسة والتاريخ ملحقان للعقائد ولا بدخلان فى
جوهرها . وبالتالي يمكن استرداد تاريخ الفرق وهى الطريقة الثانية التى

الجراحة التى تكشف عن احتقار الذات واجلال الغير مثل « فأين أنت
بإبطال من هؤلاء السابقين ؟ واين عمك من أعمالهم ؟ وهل بقى عمل
لعمال فى عصرنا هذا بوقت أو لحظة من أوقاتهم وسبقهم ؟ وانـ...
نالوا الشرف بسبقهم الى الاسلام وبذلهم النفوس .. فأين أنت واين
لك وأهل عصرك من هؤلاء ؟ هيهات أن تدرك بعض شأنهم أو تبلغ
قدر أحدهم أو تصنعه ! التنبيه ص ١١ .

(٢) هذا هو الحال فى « أصول الدين » للبغدادى ص ٣١٨ -
٣٤٣ ، (الفصل الخامس عشر ، فى بيان أحكام الكفر) (أهل الاهواء
والبدع) ، « الفصل » لابن حزم ح ٥ ص ١٩ - ٧١ ، (ذكر العظامم
المخرجة الى الكفر أو الى المحال) ، « الاقتصاد » للغزالي ص ١٢٤ -
١٢٩ (الركن الرابع ، فى بيان ما يجب تكفيره من الفرق ، وهو ركز
مستقبل عن الامامة بعد النبوة والمعاد ، « المواقف » للجرجاني ص
٤١٤ - ٤٣٠ ، « تذييل ، فى الفرق التى أشار اليها الرسول ، اعتمادا
على حديث الفرقة الناجية وكأحد معجزاته » .

كتبت بها العقائد داخل علم العقائد ، الطريقة الاولى ، وبالتالي يتحول التاريخ الى بنية ، والتطور الى نسق . وتكمل مادة العلم بشقيها في بنية واحدة (٣) . تاريخ الفرق اذن احدى الموضوعات في نسق العقائد ، وهو مسألة الفكر في التاريخ أو تاريخ العقائد أو عقائد التاريخ . ونظرا لاهمية مسار الوحي في التاريخ فقد اتت به احدى الحركات الاصلاحية الحديثة في البداية وليس في النهاية كتذييل أو كملحق للإمامة . وبالتالي يكون انخل في نظرية العلم في المقدمات الاولى أو بديلا عنها . فبدلا من نظرية العلم يؤرخ العلم لذاته ، وكيف انتقل التوحيد من وحدة العقيدة الى فرقة المذهب ، وبداية ظهور البدع والمؤامرات في التاريخ ، وانقسام الامة الى طوائف ، وغلو طرفين منها وتوسط طرف ثالث ، وبداية الاشتغال بالعلوم بناء على وحدة الدين والعقل ، يكأ هذا المسار سنة كونية تكشف عن حكمة الهمية . تم يعود من جديد في آخر مبحث النبوة في الحديث عن الاسلام كنظام آخر وكمرحلة من مراحل النبوة ثم انتشار الاسلام في التاريخ مما يدر على ارتباط النبوة بالتاريخ وبالتحقق فيه بالرغم من ظهور بعض الموضوعات الاخرى مثل أخبار الآحاد والرؤية ، والاول يتعلق بنظرية العلم والثاني بالذات والصفات . يظهر التاريخ اذن في نهاية علم التوحيد ابتداء من النبوة والخلافة والإمامة . فالنبوة حركة التاريخ ، والخلافة الاولى مثله ونهطه الاول ، والإمامة استمراره ويقاؤه . أما الفرق فهي ضياع للتاريخ (٤) .

(٣) مثل « مقالات الاسلاميين » للشمسري ، « الفرق بين الفرق » للبغدادي ، « الملل والنحل » للشهرستاني ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشركون » للرازي .

(٤) يذكر محمد عبده في مقدمة « رسالة التوحيد » بعد تعريف علم التوحيد ، وذكر موضوعه وتسميته ، تاريخ علم العقائد ومسار القراء فيه ، فهم العقائد زمان الخلفاء وحدث الفتنة ، مبدا ظهور البدع في العقائد والخلافة ، بداية المؤامرات في التاريخ (عبد الله

وقد قامت مصنفات تاريخ الفرق أيضا على التاريخ الموجه بحديث
الفرقة الناجية ، وهو ليس تاريخا موضوعيا للفرق بل تاريخ ذاتي خالص
من وجهة نظر الفرقة الناجية ومؤرخيها وعقائدها لاتهام الآخرين وتنجية
النفس تحت ستار بيان وحدة الامة الاولى ، وضياعها وتشقتها وانتقالها
من الوحدة الى الفرقة مما يوحي بضرورة العودة من الفرقة الى الوحدة
من جديد . ويتم التاريخ الموجه بطريقتين . الاولى محايدة دون نقد ،
مع ان مجرد تصنيف الفرق الى غلاة ومتوسطة يتضمن نقدا مبطنا واتهاما
غير مباشر . بل ان مجرد تصنيف الفرق هو أحد وسائل عرضها من
جهة نظر الفرقة الناجية . والثانية ناقدة على أساس عقائد الفرقة
الناجية وذلك من أجل ارجاع الفرقة الى الوحدة ، والشتات الى
الجمع ، حفاظا على وحدة الامة المتمثلة في وحدة العقيدة (٥) .

وكما كان التفضيل بين الامم من مستويات التفضيل فقد ظهرت
حضارات الامم ايضا ضمن تاريخ الفرق ابتداء من الحضارة الاسلامية

بن سبأ) ، انقسام المسلمين الى ثلاث طوائف وغلو الخوارج والشيعة
وظهور المعتزلة وبدء الاشتغال بعلم الكلام ، تفسيرات المعتزلة وتأييد
العباسيين لهم ، ظهور الزنادقة والفرس والاحاد ومفتنة خلق القرآن
والباطنية ، ثم ظهور الأشعرى والانتصار لاهل السنة ثم دخول الفلسفة
ومزجها بالعلوم الدينية ثم الإصلاح الذي بداه ابن تيمية وابن القيم ،
الرسالة ص ٢ - ٣٢ الرسالة العامة ، الوجي وتعريفه وكونه
ممكن الوقوع ، وظائف الرسل ، رسالة محمد ، القرآن والدين والاسلام ،
انتشار الاسلام بسرعة لم يعهد لها نظير في التاريخ وسببه ، ايراد
سهل الايراد ، الاحتجاج على الاسلام بالمسلمين ، التصديق بما جاء
به محمد ، ما يعتبر في الايمان بأخبار الاحاد ، مسألة رؤية الرب في
الآخرة ، الكرامات ومنكروها ومثبتوها وادلتهم ، ظن عامة المسلمين أن
الكرامات كمعامل الصناعات ، الرسالة ص ٨٣ - ٢٠٦ .

(٥) الطريقة الاولى المحايدة ظاهرا متبعة في «مقالات الاسلاميين»
للأشعرى ، « الملل والنحل » للشهرستاني ، « اعتقادات فرق
المسلمين والمشركون » للرازي . والطريقة الثانية الناقدة صراحة في
« التنبيه والرد » للملطي الشافعي ، « الفرق بين الفرق » للبغدادى .

كلها بما في ذلك ١٠- الأصول وعلوم الفروع . اذ تؤرخ بعض المصنفات في تاريخ الفرق . العلوم الاسلامية الاخرى وليس لعلم الكسلا . وحده . فيضم علماء الكلام في أهل الأصول المختلفة في التوحيد والعدل والوعد والوعيد وعلماء أصول الفقه في أهل الفروع المختلفين في الاحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية . وبالتالي يدخل علم الكلام في اطار باقى العلوم ومنها العلوم النقلية(٦) . لماذا ما حدث تكبير عقائدى في علم الكلام اى في علم الأصول فانه ينتج عنه تكفير شرعى في علم الفقه اى في علم الفروع . وقد يوضع علم العقائد في اطار اعم من العلوم النقلية داخل الحضارة الاسلامية في اطار علم تاريخ الاديان اما مباشرة او عن طريق غير مباشر ، مباشرة عندما تخصص اجزاء مستقلة للملأ والنحل أو بطريق غير مباشر عندما يضم الى الكلام في بعض موضوعاته — خاصة العقليات — بعض المقارنات مع انساق العقائد الاخرى مع نقدها مثل : رفض ان الله جوهر ونقد التثليث في اثبات أن الله واحد ، ونقد الاتحاد والحلول في اثبات التنزيه ، ونقد النصوص الدينية في معرض اثبات مناهج النقل وعلى راسها التواتر ، ونقد اليهودية في معرض اثبات النسخ ونفى اليهود له . كما تم نقد جميع المذاهب الثنوية من مرقونية وديصانية ومجوسية في اثبات وحدانية الله(٧) . تم يوضع علم العقائد في دائرة الحضارات . فكما ورث علم العقائد الاسلامية علوم العقائد الاخرى من الديانات المجاورة كذلك ورثت الحضارة الاسلامية تاريخ الحضارات القديمة لتؤرخ مذاهبها وفرقها وهنا يدخل تاريخ الحضارة البشرية كله في علم الكلام في-اجزاء مستقلة

(٦) الملأ ج ١ ص ٦١ ، ج ٢ ص ١٥٨ — ١٧٠ ، ج ٣ ص ٣ — ٨ .

(٧) وهذا هو الحال في « الفصل » ، « الملأ والنحل » ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشركون » ، « المغنى في ابواب التوحيد والعدل » ، بعض الاجزاء الضائعة من « مقالات الاسلاميين » بعنوان « مقالات غير الاسلاميين » ، « التنبيه والرد » ، « الارشاد الى عقائد العباد » للشهرستانى ، « الدر النضيد » في الخاتمة ، « أصول الدين » للبخارى ص ٥٥ .

عنه وفي مقدمتها الحضارتان اليونانية والرومانية ، ازهى حضارتين قديمتين (٨) . قد توضع المقالات غير الاسلامية خارج مصنفات علم التوحيد حتى يظل علم التوحيد نسقا اسلاميا خالصا دون تحوله شيئا فشيئا ومن دائرة الى دائرة الى معادل للحضارة الاسلامية او صورة للحضارات البشرية كلها (٩) .

اولا : مقدمة ، هل يجوز تكفير الفرق ؟

يعتد تكفير الفرق على حديث « الفرقة الناجية » (١٠) سواء تم عرضها على نحو موضوعي محايد أو على نحو ناقد مفند . ففى كلتا الحالتين يتم حصر الفرق وجمعها وتصنيفها وتكفيرها طبقا لهذا الحديث . وهو حديث مشكوك فى صحته ، وليس متواترا . والتواتر هو شرط اليقين فى الادلة السمعية . والاتفاق مع الحس والعقل أحد شروط التواتر . وهل يعقل أن تكون اجتهادات الامة كلها ضلالا ؟ الا يعارض ذلك القواعد الاصولية من أن للمخطيء اجرا وللمصيب اجران ومن أنه اذا كان الحق العلم واحدا فان الحق النظرى متعدد ؟ ان اختلاف صيغ الحديث فى متنه لبذل على عدم صحته اذ يتراوح المتن بين العموم والخصوص ، بين الاطلاق والتقييد . فاذا كان المعنى صحيحا فى بدايته اطلاقا فان تخصيصه ، تقييده سواء فى عدد الفرق الهالكة أو فى تعيين الفرقة الناجية يشكك فى صحته . فالصيغة الكبيرة تشير الى افتراق اليهود

(٨) وذلك مثل « الفصل » ، « الملل والنحل » ، « اعتقادات فذة المسلمين والمشركين » ، « وانما ذكرنا قول المنتحلين للاسلام فى المكان دون غيرهم من الاوائل » ، مقالات ج ٢ ص ١١٦ ، « وهذا الذى حكينا فى الوقت اقاويل المنتحلين للاسلام » ، مقالات ج ٢ ص ١١٧ .

(٩) وذلك مثل الكتاب المفقود « مقالات المحدثين » للاشعرى ، ج ٢ ص ٢٢ .

(١٠) تذييل فى الفرق التى اشار اليها الرسول بقوله « ستفترق امتى ثلاثا وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة » وهى ما انا عليه وأصحابى » ، المواقف ص ٤١٥ .

احدى وسبعين فرقة ، والنصارى اثنتى وسبعين فرقة ، والمسلمين
ثلاثة وسبعين فرقة ، وكأن الافتراق سنة الكون ، وقانون التطور ،
مسار التاريخ ! ووجود العدد سبعة فى كل الارقام الثلاثة يكشف
عن رمزية الاعداد فى البيئات الدينية الشرقية القديمة يونانية او مسيحية
او اسلامية . وهل صحيح تاريخيا افتراق الالم الثلاثة طبقا لهذه
المتواليات الحسابية ؟ وهل يطابق هذا الاحصاء الواقع التاريخى ؟
وهل هذا الاحصاء للفرق فى الماضى أم فى الماضى والحاضر أم فى الماضى
والحاضر والمستقبل ؟ وهل يمكن احصاء فرق لم تحدث بعد بل قبل
تحدث فى المستقبل ؟ انما نبؤة فى المستقبل تدل على معجزة للرسول ؟
ولماذا تريد كل امة فرقة على الامة السابقة ؟ هل يدل ذلك على رقى
دليل الزيادة المطردة أم على تأخر بدليل أن الفرقة تشتت مضاد
للوحدة ؟ وفى هذه الحالة الاخيرة يكون اليهود خير من النصارى ، وكلاهما
خير من المسلمين لانها اقل فرقة وتشتت ولو بفرقة واحدة على الاقل . وقد
انتهى الحديث دون تعيين للفرقة الناجية ويتوقف عند « الا واحدة » ،
ريترك الاستثناء دون تعيين وهو اقرب الى العقل والتجربة حتى تظن
كل فرقة انها الناجية فتعمل صالحا لان اليقين عملى وليس تاريخيا ،
وكان الاعتقاد هو الذى يولد اليقين ، وكان كل فرقة تعتقد انها ناجية
فتعمل صالحا تكون كذلك تاريخيا ، وهى المقصودة . وهى كذلك بالفعل ،
بعملها الصالح ، تكون ناجية . فالقصد الفعلى هو القصد التاريخى .
وقد يتم التعيين للفرقة الناجية « هى ما انا عليه انا واصحابى » ، وذلك
بالتاكيد على فرقة تاريخية بعينها ، والتاكيد مرتان بلفظ « انا » أى
الرسول واصحابه وهم جماعته التابعون له ، جماعة تاريخية معينة هم
الصحابة دون غيرهم . وهذا ما يناقض روح الاسلام وسلوكه العملى ،
فكل من يتبع الرسول يأخذه قدوة فهو مثل صحابته بدليل أن أهل
السنة والحديث فى كل عصر حتى يوم الدين . ومع ذلك لم ينفع
التحديد التاريخى النظرى ، وطفا عليه التحديد السلوكى العملى ، وادعت
كل فرقة انها الفرقة المقصودة بالنجاة فهى احق باتباع الرسول من
غيرها ، وحدث القتال بينهما . فايهما الفرقة الناجية ؟ والجواب انها أصبحت
كلها هالكة بفعل القتال واراقة دم الاخوة ، لان القتال والمقتول فى
النار . وزيادة فى الإيحاء بصدق التعيين يتدخل السائل فى صفة

الحديث بعند التعداد الاول « قيل يا رسول الله ما هي ؟ » . فالتعيين
انها بساء على طلب خاص وسؤال محدد وليس مجرد تخصيص للعموم .
وكى يحدث التطابق التاريخى بين العدد والواقع التاريخى فى الماضى
والحاضر فحسب فقد خلط بين الفرق الكبيرة والفرق الصغيرة ، ثم تم
تقسيم الكبيرة الى فرق متعددة صغرى حتى يمكن اكمال العدد ثلاثة
وسبعين . فالفرق الكبيرة فى الحقيقة ثلاث والاقل منها فى الكبر خمس
فيكون مجموع الفرق الكبرى نسبيا ثمانية . ثم تنقسم الفرق الثلاث الكبرى ،
الاولى الى عشرين ، والثانية الى اثنين وعشرين ، والثالثة الى عشرين .
تنقسم اثنتان من الخمسة الاولى الى خمس فرق والثانية الى ثلاث فى
حين تبقى الثلاثة الاخرى من الخمس بلا قسمة (١١) . وهناك فرق

-
- (١١) يذكر الايجى ثمانية فرق ١ - المعتزلة ٢ - الشيعة ٣ -
الخوارج ٤ - المرجئة ٥ - النجارية ٦ - الجبرية ٧ - المشبهة ٨ -
الناجية ، ثم يقسم المعتزلة الى عشرين فرقة ١ - الواصية ٢ -
المعربة ٣ - الهذيلية ٤ - النظامية ٥ - الاسوارية ٦ - الاسكافية
٧ - الجعفرية ٨ - البشرية ٩ - المردارية ١٠ - الهشامية ١١ -
الصاحية ١٢ - الحابطية ١٣ - الحربية ١٤ - المعربة ١٥ - الثمانية
١٦ - الخياطية ١٧ - الجاحظية ١٨ - الكعبية ١٩ - الجبائية ٢٠ -
البهشية . وتنقسم الشيعة الى اثنين وعشرين فرقة تندمج تحت ثلاثة
اقسام الغلاة وهى : ١ - السبائية ٢ - الكاملية ٣ - البيانية ٤ - المغيرة
٥ - الجناحية ٦ - المنصورية ٧ - الخطابية ٨ - الغرابية ٩ - الذبية
١٠ - الهشامية ١١ - الزرارية ١٢ - اليونسية ١٣ - الشيطانية
١٤ - الرزامية ١٥ - المفوضية ١٦ - البدائية ١٧ - النصيرية
والاسحاقية ١٨ - الاسماعيلية والزيدية ١٩ - الجارودية ٢٠ -
السلبمانية ٢١ - البترية ٢٢ - الامامية . وتنقسم الخوارج عشرين فرقة
هى : ١ - المحكمة ٢ - البهسية ٣ - الازارقة ٤ - النجدات ٥ -
الاصفرية ٦ - الاباضية (١ - الحفصية ب - اليزيدية ج - الحارثية
د - طاعة لا يراد الله بها) ٧ - العجاردة (١ - الميمنية ب - الحزبية
ج - الشعبية د - الحازمية هـ - الخلفية و - الاطرافية ز - العلومية
ح - المجهولية ط - الصلبة ي - الثعلبية (١ - الاخفسية ٢ -

متشابهة تم الفصل بينها لضرورة اكمال العدد (١٢) . اما الفرقة الناجية
هى واحدة لا قسمة فيها مع أن بها عشرات الفرق المتبايزة فيما بينها
(كلها من الفرق الناجية . وقد تدخل بعض الفرق الصغرى مع الفرقة
الكبرى (١٣) . كما أن البعض منها متداخل يصعب الفصل بينها (١٤) .
رقم .د تنقسم فرقة صغرى الى فرق أصغر حتى يصعب العدد ويضلرب
ولا يعرف هل يصبح للفرقة الصغرى عدد أم للفريقات الصغرى مقط (١٥) .
وقد ذكرت الفرق دون مراعاة لترتيب تاريخى أو ترتيب من حيث الكبر
أو الاهمية بل يكفى فقط المطابقة للمعد السبعين المذكور . ومن الطبيعى
ان تأتى الفرقة الناجية فى النهاية ، فخطابه مسك وما بعد الضلال الا
الهداية . ربقدر ما يتم التفضيل فى الفرق الضالة وتقسيمها الى فرق ،
والفرق الى فرق أصغر تعرض الفرقة الناجية وحدة واحدة ، متحدة
متناسكة وكأنها هى رأى الامة والجمهور ، الاصل والجذع وما دونها

=
العبدية ٣ — الشيبانية ٤ — المكرمية) ، فالخوارج سبعة اقسام رئيسية
وثمانية عشرة قسما فرعيا (أربعة فرق إباضية وأربعة ثعلابية وعشرة
عجاردة) ، والمرجئة خمسة اقسام هى : ١ — اليونسية ٢ — العبيدية
٣ — الفسانية ٤ — الفوبانية ٥ — الثومنية ، والنجارية ثلاثة اقسام
هى : ١ — البرفوتية ٢ — الزعفرانية ٣ — المستدركة ، وكل من الجبرية
والمشبهة والفرقة الناجية قسم واحد ، الموافق ص ٤١٥ — ٤٣٠ .

(١٢) وذلك مثل تشابه المشبهة مع الشيعة ، والمرجئة مع اهل
السنة ، والنجارية مع المعتزلة .

(١٣) مثلا الحابطية لا تدخل ضمن فرق المعتزلة .

(١٤) وذلك مثل تداخل البهشية والجبائية .

(١٥) وذلك مثل انقسام الشيعة الى غلاة وزيدية وامامية فهل
تحسب الغلاة فرقة قسمتها الى ثمان عشرة فرقة أو تحسب الزيدية
بالرغم من قسمتها الى ثلاث فرق ؟ ونفس الامر بالنسبة للخوارج وقسمة
الإباضية الى أربعة فريقات ، والعجاردة الى عشرة فريقات والثعلابية
الى أربعة فريقات وبالتالي يصعب بعدها أن يكون مجموع فرق الخوارج
عشرين .

م ٢٦ — الايمان والعمل — الامة

الفروع والشتات . الفرق الناجية تجمع والضالة تفرق ، الاولى توحد والثانية تبعثر ، وهو حكم قيمة مسبق يقوم بالكشف عن موقف السلطة السياسى تجاه المعارضة وموقف الدولة تجاه خصومها السياسيين . السلطة هى الاساس والمعارضة خروج عليها . والحقيقة ان الفرق الناجية تكون أيضا من فرق بل ومن فرق صغيرة عدة ، ولا تمثل اجماعا واحدا على رأى واحد سواء فى المسائل النظرية أو فى الموضوعات العملية . يجمعها جميعا التسليم بالامر الواقع والاقرار بالسلطة القائمة (١٦) .

وقد استعمل سلاح الانقلاب لنصرة الفرقة الناجية وحصارا للفرق الهالكة ، استعملته السلطة ضد فرق المعارضة . فالمتلكمون أهل الاهواء ، والمعتزلة معطلة ، مجوس الامة ، والثوار خوارج ، والرافضون شيعة أو روافض . الخ . وقد استمر هذا التقليد متبعا حتى الآن فى اتهام فرق المعارضة بالعبالة والالحاد والكفر والخروج . وقد أنت عظم التسميات والادعاءات والالقاء من الآخرين أى من الخصوم وليس من الفرقة ذاتها موضوع الاتهام . فالمعتزلة والشيعة والخوارج وهـ ، فرق المعارضة الرئيسية الثلاث كلها نعتت من الفرقة الناجية . وتوحى كلها بالخروج على النهج القديم والصراط المستقيم . فالمعتزلة من الاعتزال من الجماعة ، والشيعة من التشيع والخروج على الحياد الموضوعية ، والخوارج من الخروج على الامام ورفض السلطة وعلان العصيان (١٧) . وتسمى فرق المعارضة الفرقة الناجية بالاموية وانصارها بالابويين أى السلطة . فان صعب الحصول على اسم متميز يدين ببنائه اللفظى فانه يمكن استعمال أسماء أخرى من مضمون الفرقة الهالكة واتحائها

(١٦) هناك خلاف بين المتكلمين والفقهاء ، بين الاشاعرة والمرجئة ، وبين الفقهاء بعضهم والبعض الآخر وبين فرق المرجئة المتعددة .

(١٧) المعتزلة بناء على كلمة الحسن البصرى « اعتزلنا واصل » بعد مناقشة فى موضوع مرتكب الكبيرة .

مثل الباطنية لقولها بالباطن دون الظاهر أو الحرمة لباحثها المحرمات أو السبعية لقولها بالاثمة السبعة . وقد يشتق الاسم من اللباس مثل الحمرة للباسهم الحمرة أو تسميتهم المسلمين حميرا . وقد يشتق الاسم من الاسماء الوثنية التي ينقسمون اليها مثل البابكية أو المزدكية . فان استعصى ذلك كله نسبت الفرقة الى اسم مؤسسها، وكأنها فرقة شخصية تدور حول زعيمها وليس لها موقف فكري أو اتجاه نظري وكان الخلاف بين الفرق هو صراع على السلطة . وما دامت السلطة بيد الدولة فان خصومها عصاة خارجون على القانون . وقد يستمد الاسم من المكان حتى ترتبط بمنطقة وبلد دون جماعة وأنصار ودون فكر ورأى . فاذا ما ارتبطت الفرقة باسم الراى والعقيدة فانها فى الغالب عقائد ضالة مثل انكار القدر والجبر والتشبيه والتاليه (١٨) ، وكثيرا ما يتم الاعتماد

(١٨) وهذا حادث فى تسمية الاسماعيلية بسبعة القاب هم :
١ — الباطنية لقبولهم بباطن الكتاب دون ظاهره ٢ — القرامطة لان اولهم حمدان قرمط احدى قرى واسط ٣ — الحرمة لباحثهم المحرمات ؛ — السبعية لان النطقاء بالشرائع اى الرسل آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، ومحمد المهدي سابع النطقاء ، وبين كل اثنين سبعة ائمة يتجهون شريعته . ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى . ويهتدى (أ) امام يؤدى من الله (ب) حجة يؤدى عنه (ج) ذو مصة يمهص العلم من الحجة (د) أبواب هم الدعاة (هـ) اكبر يرفع درجات التائين (و) ماذون يأخذ العهد على الطالبين (ز) مكلب يحتج به ويرغب الى الداعى ككلب الصائيد (ح) مؤمن يتبعه . والسموات والارضين وايا الاسبوع والسيارة وهى المديرات امرا كل منها سبعة هـ — البابكية اذا اتبعت طائفة منهم بابك الخرمى بأذربيجان ٦ — الحمرة للباسهم الحمرة فى أيام بابك أو تسميتهم المسلمين حميرا ٧ — الاسماعيلية لاتباعهم الامامة لاسماعيل بن جعفر وقيل لانقسام زعيمهم لحمد بن اسماعيل ، المواقف ص ٢٢٢ ، والفرق المشتقة من أسماء مؤسسها هى فى العادة الفرق الصغيرة مثل النجارية والجهمية والبكرية والضرارية والكرامية وجميع الفرق السبعة عشر الخارجة على الاسلام التى يذكرها البغدادى . والفرق المستمدة من أسماء مواقفها مثل الروافض والشيعة والخوارج والمعتزلة والشرأة . والفرق المشتقة من فكرها مثل القدرية والمرجئة والمشبهة والمؤلّمة والمنزهة والصفاتية والجبرية . والفرق المشتقة من مكاتها مثل الحرورية

على بعض الاحاديث المشكوك في صحتها لتأييد التسمية واستعمال سلاح
اللقاب مثل « القدرية مجوس هذه الامة » . وكثير من هذه الاحاديث
تشير الى عقائد ظهرت في وقت متأخر بعد عصر النبی . وقد وضعت
بن اجل حصار الخصوم السياسيين وهدم عقائدهم باستعمال الحجة
النقلية ، سلطة سياسية تعتمد على سلطة دينية . معظمها احاديث
ظنية ضعيفة السند يعارض منها العقل والحس والمشاهدة (١٩) . وعلى
السند من ذلك تستعمل القاب المدح والثناء لوصف الفرقة الناجية
مثل اهل الحق والاثبات وكلها في مقابل اهل الاهواء ، اهل الزيغ ،
اهل الضلال ، اهل البدع . وينجح سلاح اللقب في مجتمع يفضل
الحق على الباطل ، والاستقامة على الاعوجاج ، والسنة على الاجتهاد ،
وال تقليد على البدعة ، والاثبات على النفي ، والجماعة على التفرد .

(١٩) وأكثر ماورد في الاحاديث ذم القدرية والخوارج والشبعة
اي فرق المعارضة الرئيسية الثلاث . وأكثرها في المعتزلة والخوارج
اي فرق المعارضة العلنية . وأكثرها في المعتزلة اي فرق المعارضة
العلنية العقلانية في الداخل . في ذم القدرية : اتفق اهل الملل على ذم
القدرية ولعنهم . قال الرسول « لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا » ،
ولا ينكر لعنهم منكر . ولكنهم يحاولون درء هذا النبذ عن أنفسهم بما
لا يفنيهم ويقولون انتم القدرية اذ اعتقدتم اضافة القدرة الى الله وهذا
بهت وتواضع . وقال الرسول « القدرية هم مجوس هذه الامة » وشبههم
بتقسيمهم الخير والشر في حكم الارادة والمشيئة حسب تقسيم المجوس
صرغهم الخير الى يزدان والشر الى اهرمان . وقال الرسول « اذا
قامت القيامة نادى مناد في اهل الجمع : اين خصام الله تعالى ؟ فتقدم
القدرية ! ولا خفاء في اختصاص ذلك بهم فان اهل الحق يفوضون
امورهم الى الله ولا يعترضون لشيء من أفعاله . ثم من يضيف القدرية
الى نفسه ويعتقدها صفته بأن يتصف بالقدرة اولى ممن يضيفه اليها .
الارشاد ص ٢٢٥ - ١٥٦ ، وكذلك ما روى في ذم المرجئة والخوارج
ولا يذكر الحديث نصا للشك في صحته ، الفرق ص ٩ ، ويدافع
القاضي عبد الجبار ثانيا ، فهلا سميت أنفسكم قدرية تخلتم تحت قه
النبي القدرية مجوس هذه الامة ؟ قلنا لا لان ذلك الاسم اسبم ذم
فلا يسحق الا على مذهب مذموم ونحن براء من ذلك ، الشرح ص ٧٨٨
٧٨٩ .

فأهل السنة يسرون على الطريق الرئيسى دون تشعيب أو تفريق .
وأهل الحديث يأخذون بالحديث دون تنكر له فى مجتمع تحولت فيه سلطة القرآن الى سلطة الحديث وتشخصت فيها النبوة فى شخص النبى .
تحول الحديث فيه الى السيرة . وأهل السلف أفضل من الخلف الذين تركوا الصلوات واتبعوا الشهوات . . وهم الاصحاب ، جهور الامة ، الجماعة وليسوا الاعداء أو احدى فرق الامة أو أحد شعابها . فإذا ما سميت اشعرية فلأن مؤسسها نصير أهل السنة والمدافع عن الحق .
ضد أهل الاهواء . الفرقة الناجية هى التى بها خلاص الامة ، فرقة الدولة ، وحزب السلطة . ولكن يظل السؤال ناجية عند من : عند الله أو عند السلطان (٢٠) ؟ وقد يحدث نزاع حول الفرقة التى ينطبق عليها الاسم المذموم « القدرية » هل هم نفاسة القدر أم مثبتوه ؟ من ينفى الفرة عن الله ويثبتها للانسان أم من يثبتها لله وينفيها عن الانسان

(٢٠) وانما فصل النبى بذكر الفرق المذمومة فرق اصحاب الاهواء الضالة الذين خالفوا الفرقة الناجية فى ابواب العدل والتوحيد أو فى الوعد والوعيد أو فى بابى القدر والاستطاعة أو فى تقدير الخير والشر أو فى باب الهداية والضلال أو فى باب الارادة والمشيئة أو فى باب الرؤية والادراك أو فى باب صفات الله واسمائه وأوصافه أو فى باب من ابواب التعديل والتجوير أو فى باب من ابواب النبوة أو شروطها ونحوها من الابواب التى اتفق عليها أهل السنة والجماعة من فريق السراى والحديث على أصل واحد خالفهم فيها أهل الضلالة من القدرية والخوارج والروافض ، الفرق ص ١٠ — ١١ ، وأردفتسه برابع فيه الحجاج والدليل على الخلافة التى ينكرها الفالون ، التنبية ص ١٠ ، ولكن رأيت من صعوبة الزمان تجرد قوم فى بغض أهل السنة والحث عليهم ، وقصدتهم ما سار فيهم من قول وفعل فجعلت ذلك على ما قدرت عليه بمعونة الله ، والله ممد لأهل السنة بالمعونة الدائمة والكناية الشاملة والعز المتصل والجلالة فى أعين عباده ، والكلاءة فى الانفس والاهل والاولاد والاموال وحسن العاقبة فى المعاد ومبلغهم ما هو أهله من لطائفه واحسانه . منهم فى عصرنا هذا هم الاطواد الشامخة ، والبدر الزاهرة ، والسادة الذين شملهم الله بمعونه وسطره ، فوجوههم بالعون زاهرة والسننهم بالصدق ناطقة ، التنبية ص ١٤ .

وبذلك في حالة صحة الخبر . وبالتالي يستعمل سلاح الالتساب في كل
الوجه وعند جميع الفرق كسلاح وكسلاح مضاد . مع أن فرق المعارضة
لها أسماؤها من نفسها مثل « أصحاب العدل والتوحيد » ولكن الذي
اشتهر هي أسماؤها من الخصوم الذين كتبوا التاريخ ودونوا عقائد
الفرق (٢١) . ويتضح سلاح الالتساب أيضا في صياغات العبارات أي في
الفاظ الحديث . فإذا كان الأمر يتعلق بذكر رأي لفرقة خالة فإن اللفظ
يكون « زعم » أو « ادعى » أو « افترى » أو « كذب » . أما إذا كان
الرأي للفرقة الناجية فإن اللفظ يكون « قال » أو « أجمع » أو « اتفق » .
ويقوم المؤرخ أحيانا باستجلاب اللغات على صاحب الفرقة الهالكة
أو تزعمه بالسلطان أو استعداد الجمهور عليه . ويتجاوز نقد أفكاره
إلى الطعن في شخصه وأخلاقه وسيرته ، كان الغرض من مصنفات الفرق
هو الدفاع عن مذهب الفرقة الناجية والتعريض بآراء الخصوم تحت
ستار التاريخ .

والحقيقة أن التكفير سلاح سياسى ضد الخصوم تحت ستار
العقائد ، سلاح متبادل بين السلطة والمعارضة بل وسلاح متبادل بين
فرق المعارضة بعضها ضد البعض الآخر مما يسبب في تبعضها وتشتتها
وتفريقها فتضعف أمام السلطة الواحدة . وكما يصل تكفير الفرقة الناجية
إلى حد تكفير كل فرق المعارضة فإن إحدى فرق المعارضة في المقابل
تكفر كل من لايس السلطان أو اتصل به أو زايد في الايمان (٢٢) . وماذا

(٢١) لقب المعتزلة أنفسهم بأصحاب العدل التوحيد لقولهم
بوجوب الاصلح ونفى الصفات القلبية ، المواقف ص ٤١٥ .

(٢٢) الفرق الضالة الذين قال فيهم الرسول كلهم في النار !
وأما الفرقة الناجية المستثناه الذين قال فيهم الذين على ما أنا عليه
وأصحابي فهم الاثاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة
والجماعة ومذهبهم خال من بدع هؤلاء . وقد أجمعوا على ... المواقف
ص ٤٢٩ - ٤٣٠ ، الشيعة وهم اثنتا وعشرون فرقة يكرر بعضها

يبقى من فرق الامة لو كفر الجميع ، لو كفرت الفرقة الناجية الفرق الهالكة ضد الخصوم تحت ستار المعتقدات والمزايدة في الايمان تملقاً !
للعامة ودفاعاً عن السلطان ؟ بل ان العقائد ذاتها هي أيضاً سلام نظرى عند كل فرقة تدافع به عن مواقفها الاجتماعية والسياسية . لا يوجد اذن تكفير نظرى أو عملى بل يوجد تبليغ في المواقف السياسية وبالتالي اختلاف في الاطر النظرية . فاذا ما تم ارجاع «الالهيات» الى «الانسانيات» وبالتالي العودة الى التجارب الانسانية الاولى التى منها نشأت الالهيات ينتهى سبب التكفير . فقد كان فى أحسن الاحوال ويفعل الفقهاء حكماً شرعاً على صور فنية ونظريات دفاعية أو هجومية لها تاويلها في التجارب الانسانية وليس بناء على احكام عقلية أو شرعية . واذا ما تم الاتفاق على حد اثنى من المواقف السياسية والاجتماعية ودون الوقوع في المزايدة الابغائية أو تبعية للسلطات السياسية فانه يمكن نزع سلاح التكفير والدساح باختلاف الاطر النظرية على أساس أنها اجتهادات نظرية في مواقف اجتماعية مختلفة . وتظل كلها شرعية في اطار الوحدة الوطنية لامة واحدة .

ثانياً : هل هناك تكفير عقائدى نظرى ؟

كان تكفير الفرقة الناجية للفرقة الضالة الهالكة تكفيراً عقائدياً نظرياً بالاساس قبل أن يكون تكفيراً عملياً اخفاء للمواقف العملية وابراراً للعقائد النظرية تملقاً للعامة ودفاعاً عن السلطان . فهل يتم التكفير طبقاً

بعضاً ، المواقف ص ١٨٤ ، وفى كل فرقة غلاة ومتوسطون مثل الشيعة من ناحية الغلاة والزيدية والامامية من ناحية التوسط . ومع ذلك يكفر المتوسطون مثل الزيدية لمشاركتهم المعتزلة فى اصولى التوحيد والعدل . أما المردارية فتكفر كل من لابس السلطان ومن قال بخلاف الاعمال وبالرؤية ، المواقف ص ١٦٤ — ١٧٤ .

للآراء النظرية أم للأفعال ؟ ان الآراء النظرية ما دام لا ينتج عنه فعل فانها تظل خارج نطاق التكفير . بل ان تعريف الفرقة الناجية بلامه هو كل من نطق بالشهادتين . فالإيمان قول قبل أن يكون نظرا أو صديقا أو فعلا . فكيف يتم التكفير النظرى والنظر ليس من الإيهان عند الفرقة الناجية ؟ وكيف يتم التكفير فى أصلى التوحيد والعدل ؟ هل يكفر أحد فى التوحيد والعدل ؟ لماذا يكفر من يرى أن هناك ذاتا لها صفات وأن هناك انسانا حرا عاقلا بمسؤولا ؟ ولماذا تكفر بأقرب الاصول الخمسة ، الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ؟ واذا اتفقت فرق المعارضة الرئيسية الثلاث على أصلى التوحيد والعدل فان ذلك يعنى التكفير النظرى لها جميعا (٢٣) . والحقيقة أن الفرق انما نشأت أولا بسبب موضوعات عملية وفى مواقف عملية وبناء على اختلافات عملية وليست نظرية . فقد نشأ صراح حول السلطة وحول الشرعية ، حول البيعة والعقد ثم تحول هذا الخلاف الى مسألة نظرية فى الإيمان والكفر ، والطاعة والعصيان . كانت المسألة اذن عملية فى اطار نظرى مثل مرتكب الكبيرة او التحكيم ثم اخذت بعد ذلك طابعا فى مسألتى الاسماء والاحكام وفى الإمامة . ثم انتقل العرض النظرى لها الى عرض نظرى آخر على مستوى الاصول . العقلية فى التوحيد والعدل . كان الخلاف اذن حول الموضوعين الآخرين فى السمعيات ثم انتقل بعد ذلك الى العقليات أى نظرية الذات والصفات ، والأفعال التى هى أساس أصلى التوحيد والعدل . لم يكن الخلاف حول النبوة والمعاد أى حول التاريخ ، فى الماضى وفى المستقبل بل كان حول الحاضر ، الفرد والجماعة ، العمل والدولة . ثم امتد الخلاف بعد ذلك طابعا نظرية فى مسألتى الاسماء والاحكام وفى الإمامة . ثم انتقل مكانها . موضوعات مستقلة بعيدة عن نشأتها العملية . ولما كان نسق

(٢٣) هى فرق الشيعة (الزيدية) والخوارج والمعتزلة التى تشتراء جميعا فى أصلى التوحيد والعدل .

العقائد حق، على مقدمتين نظريتين ، نظرية العلم ونظرية الوجود ، وعلى قسمين رئيسيين : الاول عن الالهيات وهى الانسانيات الوعى الخالص (الذات) والوعى المتعين (الصفات) وهو الانسان الكامل ثم خلق الافعال والعقل الغائى وهو الانسان المتعين ، والثانى عن السمعات او النبوات وهو التاريخ ، تاريخ الوعى (النبوة) ومستقبل البشرية ، المعاد (وهو التاريخ العام ثم النظر والعمل) الاسماء والاحكام) ثم الحكم والثورة (الامة) وهو التاريخ المتعين وتنبيلها عن انهيار التاريخ (تكفير الفرق) فان التكفير العقائدى ينصب على كل موضوع على حدة .

١ - هل هناك تكفير فى المقدمات النظرية ؟

يبدأ علم اصول الدين بمقدمات نظرية أولى ، نظرية العلم اجابة على سؤال « كيف اعلم ؟ » ، ونظرية الوجود اجابة على سؤال « ماذا اعلم ؟ » . والسؤال عن الذات العارمة يسبق السؤال عن موضوع المعرفة . وهى موضوعات نظرية صرفة تنسج بين طبيعة الذهن ، ولا يكاد يختلف عليها عاقلان . ومع ذلك كفرت فيها الفرقة الناجية الفرق الضالة !

١ - نظرية العلم . ان الموضوعات التى تكفر فيها الفرقة الناجية الفرق الهالكة فيما يتعلق بنظرية العلم فى حقيقة الامر ليست عقائد بل هى مجرد نظريات فى العلم او طرق فى النظر والاستدلال يختلف فيه النظر دون أن يكفر بعضهم أو كلهم . فاذا كان من ضمن نظرية العلم قسمة المعرفة الى ضرورة واستدلالية فان التركيز على المعارف الضرورية واعتبار ان كل المعارف ضرورية حتى ان الكسبية منها تكون

(٢٤) عند الجاحظية المعارف كلها ضرورية ، وكذلك الحال عند الثامية وكلاهما من المعتزلة ، المواصف ص ٤١٧ .

ضرورية كذلك وبقوم على ضرورى ليس كفرا بل تثبيت للمعارف واعتبارها
مغروزة فى النفس وبالتالي تحول نسق العقائد كله الى معارف فطرية
غير مكتسبة تأتى من طبيعة النفس وليس من الخارج وهو ما يجعلا
الإيمان واجبا عقليا(٢٤) . وما الحكمة فى التركيز على المعارف المكتسبة ؟
هل السبب فى ذلك الرغبة فى تلقين الناس نسقا للعقائد يعارض الفطرة
ويأمر بالخضوع للسلطان والتسليم لاولى الامر ؟ ولكن ذلك سلاح ذوا
حدين اذ يمكن ايضا رفض ما تلقينه السلطان السياسية والدينية للناس
مادامت معارفها مكتسبة ، وتوجيه المعارف الفطرية مثل الثورة على
الظلم والخروج على الامام الجائر ضد المعارف المكتسبة . وفى النهاية
الضرورى اقوى من المكتسب وأرسخ منه فى النفس واغوى منه كباعث
ومقصد . ولماذا يكفر القول بأن المعرفة تتولد من النظر ؟(٢٥) اليس
هذا هو الخلق والابداع ؟ ومم تأتى المعرفة ان لم تتولد من النظر .
اى من طبيعة العقل ومن التركيز على المعارف الضرورية ؟ يبدو أن الباء
ايضا هو ابعاد الذهن عن التفكير وجعله مجرد حصيلة لمعارف خارجية
تأتى من السلطتين الدينية والسياسية وهما بيدهما توجيه المعرفة
ووسائل التلقين . ولماذا يكفر القول بأن المعرفة واجبة بالعقل قبل
الشرع ؟(٢٦) اليس ذلك احتراماً لعقل الانسان وتأسيساً للشرع على
العقل ؟ ولماذا جعل العقل خاويا من أية معارف وأن المعرفة لا تجب الا
بالشرع ؟ فاذا كان المتحدث باسم الشرع هى السلطة السياسية وهى
فى الوقت نفسه السلطة الدينية لزم على الانسان طاعة اولى الامر دون
اعمال للعقل . ولماذا يكفر القول بأن التواتر لا يحتل الكذب وأن
الاجماع والقياس ليسا بحجة(٢٧) ؟ وما العيب فى جعل التواتر يقيس

٢٥) عند الثمانية المعارف متولدة من النظر ، المواقف ص ٤١٧ .

٢٦) عند الثمانية المعرفة واجب قبل الشرع ، المواقف ص ٤١٧ .

٢٧) عند النظامية التواتر لا يحتل الكذب ، والاجماع والقياس

ليس بحجة ، المواقف ص ٤١٦ .

الصدق ولا يحتل الكذب ؟ هل القصد من ذلك الطعن في التواتر وتجويز الكذب عليه بحجة الإجماع أو القياس ؟ وإذا كان الإجماع يحدث من فقهاء السلطان وليس من علماء الأمة فإنه لا يكون مصدرا للعلم . وإذا كان القياس أيضا إنما يقع لتبرير حكم السلطان الجائر فإنه لا يكون حجة . ان الدفاع عن الإجماع والقياس في مواجهة النص المتواتر لهـ ترجيح للسلطة البشرية على سلطة النص وبالتالي احتكار التأويل . ان الإجماع يتغير من عصر الى عصر ، والإجماع السابق لا يلزم الإجماع اللاحق . والقياس في نهاية الامر اجتهاد فرد واحد ، مجرد رأى وظن . وإذا كان الحال كذلك فيقن التواتر أولى . فهل هذا ضلال يستحق التكفير ؟ وما العيب في التشدد في الروايات وقد تطايرت الرقائـب اعتـادا على روايات تروجها السلطة ضد الخصوم (٢٨) ؟ وان تحديد عدد الروايات بعشرين وأن يكون من بينهم من لا يتطرق اليه الكذب مثل واحد من المبشرين بالجنة لا يستدعى التكفير وإنما يستوجب نقد شروط يصعب تحقيقها . والحقيقة أن تكفير هذه الاتجاهات في نظرية العلم إنما يتعارض مع نظرية العلم لدى الفرقة الناجية ذاتها مما يدل على أن التكفير هدف أبعاد الخصوم السياسيين ولكنه تحت ستار العقائد وبأسـمها . فالأدلة العقلية دون أدلة عقلية ظنية (٢٩) . وبالتالي لا استحالة في القول

(٢٨) عند الهذيلية الحجة فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين غيـبـ واحد من أهل الجنة ، المواقف ص ٤١٦ .

(٢٩) يتعين على كل واثق بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية . فان صانعه غير مستحيل في العقل ، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها لا مجال للاحتـمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها ، فما هذا سبيله فلا وجه الا القطع به . وان لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة ، ولم يكن مضمونها مستحيلا في العقل ، وثبتت أصولها قطعا ولكن طريق التأويل يجوز فيها فلا سبيل الى القطع . ولكن المتدين يـقلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته وان لم يكن قاطعا ، وان كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفا لقضية العقل فهو مردود قطعا لان الشرع لا يخالف العقل . ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع ولا خفاء به ، الارشاد ص ٣٥٩ — ٣٦٠ .

بالمعارف الضرورية أو توليد المعارف بالنظر أو وجوبها قبل الشرع . بل ان بدايات نظرية العلم كنظرية في المنطق ، في التصورات والتصديقات . وفي أنواع الحقائق بسيطة أو مركبة وأنواع التعريفات بالمثل أو بالمشابهة أو باللفظ إنما يعتمد على تحليل العقل الخالص ، وأن اللفظ نفسه تكون دلالاته واضحة وظاهرة على المقصود (٣٠) . وأن انكار المعارف الفطرية الواجبات العقلية لهو اتفاق مع بعض نظريات العلم عند فرق المعارضين . مما يدل على أن الغاية من التكفير ليس الخلاف حول العقائد بقدر ما هو استبعاد الخصوم السياسيين (٣١) .

ب - نظرية الوجود . وكما كفرت الفرقة الناجية الفرق الضالة في بعض آرائها في نظرية العلم كذلك كفرتها في بعض آرائها في نظرية الوجود في بحث الجواهر والاعراض . فما العيب في اعتبار الاعراض اجساما وأن يكون الجوهر مؤلفا من أعراض ؟ (٣٢) اليس هذا ما يعرفه الجميع وما يتفق مع الموروث الفلسفي العام بل ومع إيمان العوام ؟ هل بالضرورة لابد أن تكون الاعراض مجرد صفات وأن يكون الجوهر وحدة هو الجسم ؟ ان تصور علاقة الجوهر والعرض علم

(٣٠) الطوالع ص ١٧ ، وههنا نوعان آخران من التعريف ، الأول بالمثل وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة . فإن كانت مفيدة للتمييز فهي خاصة فيكون رسما ناقصا والا لم تصلح للتعريف . والثاني التعريف اللفظي وهي أن لا يكون اللفظ واضح الدلالة فيفسر بلفظ أوضح دلالة ، ثم أنه يقدم في التعريف الأعم ويحترز فيه عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة وبالجمله ففي كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود ، المواقف ص ٣٥ .

(٣١) عند إحدى فرق الخوارج لا حجة لله على الخلق في التوحيد . الا بالخبر أو ما يقوم مقام الخبر من إشارة وإيماء ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ ، ليس على الناس فرض ما لم تأت بهم الرسل ، مقالات ح ١ ص ١٩١ .

(٣٢) عند النظامية الاعراض اجسام والجوهر مؤلف من الاعراض ، المواقف ص ٤١٦ .

انربا علاقة مركز محيط يكون اقرب الى تحقيق أهداف السلطة في تصور العلاقة بين الحاكم والمحكوم . وبالتالي يكون كل تصور يخالف يعطى العرض بعض الاستقلال عن الجوهر أو يكون مشابها له في صفة مثل الجسمية — يكون كفرا ! وان بعض نظريات الفرق الضالة انها تشابه نظريات الفرقة الناجية مثل جواز خلو الجوهر عن الاعراض وجواز قيام العلم والقدره والارادة والسمع والبصر بالميث ولكن بهدئين مختلفين (٣٣) : عند المعارضة جواز وجود الحاكم من غير محكوم ، وضرورة وجود مظاهر الحياة الحسية ، وعند السلطة لان الله قادر على كل شيء حتى على فعل المتناقضات فلا يصهد امامه قانون عقل أو طبيعة . اما اعتبار المعدوم شيئا وبالتالي يكون له جوهر وعرض فربما للتأكيد على وجود العدم بدل نفيه وانكاره وحتى يصمد العدم كطرف مقابل للوجود وحتى يتساوى الطرفان ولا يكون الواحد ايجابا والعدم سلبي مطلقا (٣٤) . وما المانع من دراسة الانفعال الانسانية دراسة طبيعية من خلال مفهومى الجوهر والاعراض وبالتالي تتساوى الاعراض فيما بينها كاعراض لجوهر واحد وان لم تتساو من حيث الحكم النظرى ؟ فالايسان علم والجهل كفر ، وكلاهما اعراض للفعل أو للنظر . من حيث هو جوهر . والاهم من ذلك كله هو تكفير نظريات الكمون والطفرة والخلق المستبر ، والتقدم والتأخر والظهور فى الطبيعة (٣٥) . ١. العيب فى ان يكون الخلق قد تم دفعة واحدة ثم يستبر الخلق . من تلقاء نفسه فتظهر الصفات الكامنة فيه ؟ وما الحاجة الى الخلق المتقطع من الخارج ، كل شيء فى حاجة الى خلق ؟ ولماذا يكون الخلق المستبر نظرية هالكة والخلق المتقطع نظرية ناجية ؟ وايهما اكثر تنزيها لله ورعاية لمصالح العباد واكثر اتفقا مع العقل والعلم ؟ وما العيب فى

(٣٣) عند الصالحية يجوز قيام العلم والقدره والارادة والسمع والبصر بالميث وخلو الجوهر عن الاعراض ، المواقف ص ٤١٧ .

(٣٤) تسمى الخياطية المعدوم شيئا وجوهرا وعرضا ، المواقف

ص ٤١٧ .

الطفرة التى تشير الى الخلق الالهى فى الطبيعة وتجعل كيف مخترقا
لكم ، وتضع الحرية ليس فى الانسان فقط بل فى الطبيعة كذلك ؟
وما الكثر فى القول بأن الجنة والنار لم تخلقا بعد طالما انه لا توجد
حاجة الآن لهما او انهما كائنان فى الوجود وسيظهران بالخلق المستمر ؟
وما الكفر فى القول بأن الله خلق الاجسام ثم تظهر الاعراض فى الاجسام
بعد كونها فيها بفعل الخلق المستمر ؟ هل كل فعل لابد وان يأتى من
الخارج وليس من الداخل وكان كل ما يحدث فى الكون انها يقع بفعل
ارادة خارجة وليس بفعل ارادة ذاتية ؟ وما المانع ان تجذب النار اهلها
بنفسها دون ان يدفعهم أحد فيها وكان كل شيء يتحرك بطبيعته نحو
غاياته ، فغاية النار احراق من يستحقها ونهاية من يستحقها الوقوع
فى النار ؟ ولماذا تكون نظرية الجزء الذى لا يتجزأ التى رفضها الفقهاء
هى النظرية الناجية فى حين تكون نظريات الطفرة والكمون والظهور هى
النظريات الهالكة ؟ ان القول بالطفرة والكمون والظهور ما هو الا رد
فعل على القول بالجزء الذى لا يتجزأ ، ورد الاعتبار الكيفى الحيوى
للطبيعة بعد سقوطها فى التصور الكمي الآلى . ان المذهب الطبيعى
الذى يظنه الناس دماثة الاتحاد القائم على العلم الطبيعى هو عند
الطبايعيين انفسهم دفاع عن التوحيد ضد المشبهة والمجسمة وابقا ،
على الحسينين ما ، الدنيا والآخرة ، العلم والدين ، الطبيعة والله ، دون
التضحية بأحدهما من أجل اثبات وحدانية الآخر . وان اتهم مذهب الطبايع
بالإلحاد لهُو حكم من السلطتين السياسية والدينية قائم على تصور

(٣٥) عند النظامية الله خلق خلق دفعة واحدة والتقدم والتأخر فى
الكمون والظهور والطفرة ، المواقف ص ١٦ ، وعند الهشامية الجنة
والنار لم تخلقا بعد نظرا للخلق المستمر . وعند المعمرية (معمر
ن عباد) الله لم يخلق شيئا غير الاجسام والاعراض تخلق نفسها
بنفسها كما هو الحال عند جميع أصحاب الطبائع ، المواقف ص
١٧ ، وعند الجاحظية الاجسام ذوات طبائع ويمتنع انعدام الجواهر
والنار تجذب اليها اهلها لا أن الله يدخلها ، المواقف ص ١٧ والعجيب
اننا نعجب فى فكرنا المعاصر ببعض فلاسفة التطور فى الغرب ونلجأ
اليهم لتجديد الفكر الاسلامى ونكفر نظريات التطور عند أصحاب الطبائع .

وحدانية الله بمعنى وحدانية الحاكم وانكار استقلال الطبيعة والارادة الذاتية للشعوب (٣٦) .

ان الخلق من عدم الذى يظنه الناس تعبيرا عن الايمان هو في الحقيقة افراز السلطتين السياسية والدينية للتعبير عن الزايدة في الايمان والتعلق لشعور العامة وايقاع لها في السحر بهدف اثارة الاعجاب وسحر اللب والخيال . وبالتالي فان عقيدة الفرقة الناجية ليست باتقرب الى الايمان من عقائد الفرق الضالة . ان الرغبة في التعظيم والمغالاة لتؤدي الى عكس المقصود . فمثلا جواز الاقتصار على خلق السموات ومغالاة في التعظيم لان الارادة المشخصة قادرة على كل شيء . ولكنه انكار في الوقت نفسه للعناية واصطدام بالحكمة وهما من صفات الذات المشخصة كالارادة تماما بالاضافة الى انه رفض لتكوين العدم وبنائه وتدمير للحياة فيه وكان الحياة كان يمكن ان تكون على غير ما هي عليه ، وافتراض عالم آخر ممكن مخالف لهذا العالم الواقع ، واستبدال التمنى بما هو موجود بالفعل ، وانكار لواقعية العالم وافتراض عالم آخر لا وجود له الا تعبيرا عن قدرة مشخصة ينفعالي في تعظيمها الى حد تدمير كل ما سواها . وان افتراض وجود اجسام لا ترى لا من حيث الوجود ذاته بل من حيث امكان رؤيته هو افتراض

(٣٦) وويل لصاحب الكتاب (ابن الراوندي) من الملحدين ، والذب في التوحيد لولا ابراهيم (النظام) واشباهه من علماء المسلمين الذين شأنتهم حيطة التوحيد ونصرته والذب عنه عن طعن الملحدين فيه الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم اذ شغل أهل الدنيا بلذاتها وجمع حطائها . وقد اخبر في عدة من اصحابنا ان ابراهيم قال وهو يجود بنفسه : اللهم ان كنت تعلم اني لم اقصر في نصره توحيدك ولم اعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة الا لاشد به التوحيد فيما كان منها يخالف التوحيد فانا بريء . اللهم فان كنت تعلم اني كما وضعت فاغفر لي ذنوبي وسهل على سكرة الموت . قالوا : فمات ساعته . هذه هي سبيل أهل الخوف من الله والمعرفة به والله شاكر لهم ذلك ، الخياط ص ٤١ - ٤٢ .

وجود عام خارج نطاق المعرفة الانسانية . وان افتراض عالم متوهم هو هدم وانكار لعالم الواقع . واذا قويت الرؤية بوسيلة ما ، واذا استطاعت العين أن تمد بصرها من الداخل أو من الخارج فيمكنها أن ترى الاجسام . يمكن رؤية باطن الاجسام الشفافة بنفاذ الشعاع كما يمكن رؤية باطن الاجسام المعتمة باستعمال المناظر المكبرة . الرؤية ممكنة مادامت الاجسام موجودة . فاذا لم توجد الاجسام تستحيل الرؤية . واذا وجدت عين تتوافر فيها شروط الرؤية تكون الرؤية ممكنة (٣٧) . ان الخلق له معان كثيرة وليس أحدها بأولى من الآخر او أكثر منه . كلها تصورات طبقا لمدى الاحساس بالتفزيه والاستقلال الطبيعية واثبات الحرية الانسانية . فقد يعنى الخلق التقدير المسبق ونشأة الكون كله بناء على قدر سابق . حينئذ تتم التضحية بالحرية الانسانية التى لا تخضع لاي قدر مسبق بل تعبر عن الامكانيات البشرية الخالصة . الخلق بهذا المعنى قضاء على فعل الانسان وفعل الطبيعة معا ، يبوحي بأن هذا العالم لا يفعل فيه الا من هو اقوى منه ، وان الانسان لا يستطيع أمامه شيئا . يقف عاجزا لا يفعل الا ما قد قررته القدر المسبق وفي الوقت نفسه لا ينشأ العلم الذى يهدف الى السيطرة على الطبيعة ما دامت خارج كل سيطرة انسانية (٣٨) . وقد

(٣٧) في جواز الاقتصار على خلق الجهادات . اجاز ذلك أصحابنا واباه جمهور القدرية غير الصالحى وقالوا لا يجوز أن يخلق الله جسما لا يعتبر به وراء . وسألناهم عن الاجزاء الكسامة في بطون الاحجار فزعموا أن بعض خلق الله يراها وفي هذا بطلان قولهم أن الاجسام التى لا ينفذ فيها الشعاع مائعة من رؤية ما وراءها ، الاصول ص ١٥٢ .

(٣٨) عند زهير الاثرى وأبى معاذ التومنى تعنى مخلوق أنه وقب عن ارادة من الله وقوله كن ، وعند الجبائى يعنى الخلق فعل الاشياء المقدره . وان الانسان اذا فعل الاشياء مقدره فهو خالق ، مقالات ج ١ ص ٢٤٨ ، ج ٢ ص ١٩٦ — ١٩٧ ، وعند كثير من المعزلة مثل أبى الهذيل وأبى موسى بشر بن المعتبر تعنى مخلوق له خلق ، مقالات ج ٢ ص ١٩٨ .

يعنى الخلق اثبات قدرة قديمة أمام كسب الانسان بقدرة حادثة من أجل انقاذ الحرية الانسانية داخل تصور عام للخلق . وهذا ارجاع للخلق الى مشكلة القدرة بين القدم والحدوث (٣٩) . وقد يعنى الخلق اثبات قدرة مطلقة مسيطرة على الطبيعة والقضاء التام على استقلال ظواهرها وسلب أية قوة كامنة فيها ، في طبائع الاجسام . وان اثبات الله فاعلا للطبيعة ومجعلا لها قضاء عليها وعلى استقلالها (٤٠) . وقد يعنى الخلق الفعل لا بآلة (٤١) . وهنا يتميز الخلق الالهى عن الخلق الانسانى الذى يحتاج الى آلة الخلق ، وجود من وجود بلا توسط آلة والا كان صنعا . ولكن يظل التصور الانسانى هو أساس التصور الالهى للخلق عن طريق القلب . وقد يتحول الخلق الى تجسيم مادى مشخص يتحول الخالق الى صانع والمخلوق الى مصنوع (٤٢) . ولا يفترق تصور

(٣٩) عند أهل الاثبات مخلوق تعنى محدث ، مقالات ج ١ ص ٢٤٨ ، ج ٢ ص ١٩٦ ، ١٩٧ ، لذلك لا يجوز القول عند البعض اطلاقاً أن البارئ لم يزل خالقاً بل يجوز أن يقال لم يزل البارئ خالقاً على أنه سيخلق ، مقالات ج ٢ ص ٣٠١ — ٣٠٢ .

(٤٠) عند أهل السنة الحوادث كلها لا بد لها من محدث صانعها واكفروا ثبابة واتباعه من القدرية لقولهم أن الافعال المتولدة لا فاعل لها . وهو صانع العالم ، خالق الاجسام والاعراض . واكفروا معمر لقوله أن الله لم يخلق شيئاً من الاعراض بل خلق الاجسام الاجسام خالقة للاعراض . وعند أهل السنة الحوادث قبل حدوثها لم تكن أشياء ولا اعياناً ولا جواهر ولا أعراض خلافاً للقدرية وقولها أن المعدومات في حال عدمها أشياء وخدفاً للبصريين وقولهم أن الجواهر والاعراض كانت قبل حدوثها جواهر واعراضاً ، وهو ما يؤدي الى القول بقديم العالم . الفرق ص ٣٣١ — ٣٣٢ ، وعند الجبائى الله بخلاف الحبل محبل وعند آخرين الحبل عملية طبيعية ، الفرق ص ١٨٣ — ١٨٤ .

(٤١) عند الاسكافي الخلق يعنى فعل لا بآلة أو بقوة مخترعة ، مقالات ج ١ ص ٢٤٨ ، ج ٢ ص ١٩٦ — ١٩٧ .

(٤٢) هذا هو الاصل الثانى من أصول أهل السنة الخمسة عشر .

الفقرة الناجية عن أى تصور ثنائى للعالم وقسمته الى قديم ومحدث .
شئى قسمة مادية . القديم لا مادة والمحدث مادة ، والقسمة تتحدد
على اساس . هادى . ويسهل أن يتحول التصور الى تجسيم خالص
حتى يكون أكثر اتساقا بدل التجسيم المقنع وهو القول بالقديم الذى
ينحدد بنفى المادة الحادثة عنه . ومن أجل رد اعتبار المادة والتي
جعلها الخلق سلبية محضة حين سلب عنها كل قوة فقد تحولت الى مادة
خالقة تشترك الذات المشخصة فى فعل الخلق (٤٣) . كما أن هناك
تصورات عديدة لكيفية حدوث الخلق ليس أحدها بأولى من الآخر .
هناك الخلق من عدم بفعل الإرادة وبأمر «كن» وهو خلق للشئ من لا
شئ (٤٤) . وقد يحدث الخلق لا بالإرادة وحدها بل بالإرادة والحركة .
فلا تحدث الإرادة والذات ثابتة بل تتحرك الذات كلها والحركة، هي

■ أما الاصل الثانى ، وهو الكلام فى حدوث العالم فقد اجمعوا على أن
العالم كل شئ هو غير الله ، وعلى أن ما هو غير الله وغير صفاته
الازلية مخلوق مصنوع ، وعلى أن صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع ،
ولا هو من جنس العالم ولا من جنس شئ من أجزاء العالم ، الفبرق
دس ٣٢٨ .

(٤٣) التصورات الثنائية للخلق مثل تصور أحمد بن حابط وفضل
الحديث . للخلق ربان أحدهما قديم وهو الله والآخر محدث وهو عيسى
والمسيح بن الله على معنى دون الولادة . وهو الذى يحاسب فى
الآخرة ، وهو الذى يأتى فى ظل من الغمام والملائكة ، وهو الذى خـ
آدم على صورة نفسه . تدرع المسيح جسدا وكان قبل التدرع عقلا ،
الفرق ص ٢٧٧ — ٢٧٨ ، كما تقول المجوس بصانعين أحدهما شيطان
محدث . وعند الروافض الصانع جوهر مخلوق محدث لكنه صار الها
صانعا بطول روح الآلهة فيه ، الفرق ص ٣٣١ — ٣٣٢ .

(٤٤) خلق الاشياء من لا شئ ، الفقه ص ١٨٥ ، وعند المعتزلة
ايضا لانكارهم كون المعدوم شيئا ، الفرق ص ١٥٥ — ١١٦ ، وعند
ابن كرام « كن » تعنى خلقا للمخلوق واحداثا للمحدث واعلاما للذى يعنم
بعد وجوده ، الفرق ص ٢١٧ .

الإرادة (٤٥) . وقد يحدث الخلق في الذات المشخصة نفسها ، فالذات المشخصة محل للحوادث . ولا يحدث الخلق بالإرادة بل بالقول . وكما ان الذات المشخصة باقية كذلك لا تعدم الحوادث ولا تخلو منه الاجسام . وقد نشأ هذا التصور كرد فعل للتصور الاول الذي يجعل الله خارج العالم ومنفصلا عنه (٤٦) . وقد يحدث الخلق على درجات كما هو معروف عند الحكماء في نظرية الفيض . وتكون بدايته أشرف نقطة ثم تقل مراتب الشرف كلما هبطنا حتى نصل الى أقل الدرجات . قد تكون البداية جسما في التجسيم وقد لا تكون جسما في التنزيه

(٤٥) عند المجسمة الله قبل الخلق ليس له صفات ثم أراد واراذه حركته اذا أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء . فالله يخلق بالإرادة ، والإرادة حركة ، مقالات ج ١ ص ٢٦٢ — ٢٦٣ .

(٤٦) ومنها قوله لذاك الحادث « كن » على الوجه الذي علم حدوثه عليه . والقول نفسه حروف ، كل حرف منها عرض حادث فيه . ومنها رؤية تحدث فيه يرى منها ذلك الحادث ولو لم تحدث فيه الرؤية لم ير ذلك الحادث . ومنها استماعه لذلك الحادث اذا كان مسموعا ، الفرق ص ٢١٧ ، وعند محمد بن كرام لا يحدث في العالم جسم ولا عرض الا بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات المعبود . ولا يعدم في العالم شيء من الأعراض الا بعد حدوث أعراض في ذات المعبود . منها إرادته لعدمه ، وقوله لما يريد عدمه « كن معدوما » أو « افن » . وهذا القول حروف ، كل حرف منها عرض حادث فيه . فصارت الحوادث الحادثة في ذات المعبود أضعاف الحوادث من أجسام العالم وأعراضها . يحدث الخلق بالقول لا بالإرادة . ومنع وصف الأعراض الحادثة فيها بأنها مخلوقة أو مفعولة أو محدثة . ذوات المعبود لا تخلو من حدوث حوادث في المستقبل وان كان قد خلا منها في الازل مثل أصحاب الهيولى من أن الازل جوهر خال من الأعراض ثم حدثت الأعراض فيها وهي لا تخلو منها في المستقبل . ولا تعدم الأجسام مثل قول الدهرية والفلاسفة بأن الفلك والكواكب طبيعة خامسة لا تقبل الفساد والفناء . الله محصل للحوادث اقواله وإرادته وأدراكاته للمرئيات والمسموعات وملاقاته للصفحة العليا من العالم أعراض حادثة فيه ، الفرق ص ٢١٧ ، وعند بعض المعتزلة الله لا يقدر على افناء بعض الأجسام ، الفرق ص ٢١٨ .

أو قد تكون أسطورة قائمة على التفسير الحرفي للنصوص (١٧) . وتتنوع تصورات الخلق الى درجة نفى الذات المشخصة كلية . ولا بهم بعد ذلك أن يكون قدم العالم حسيا ماديا أو معنويا سوريا من حيث الامكانية (١٨) . كل هذه تصورات للخلق ليس أحدها بأولى من الآخر وكلها تمثل ردود أفعال على بعضها البعض بما في ذلك تصورات الفرقة الناجية التي كانت السبب في حدوث تصورات بديلة عند الفرق الهالكة . لا يكون أحدها أصوب من الآخر أو أحق بالإيمان وأبعد عن الضلال . وهناك أسئلة نظرية خالصة ناتجة عن التوتر بين التنزيه والتشبيه لا يمكن تكفير أحد فيها . فهي كلها آراء نظرية طبقا لدرجة قرب الفكر من التنزيه أو من التشبيه . فإذا كان السؤال : هل خلة

(١٧) عند الكرامية أول شيء مخلوق هو جسم حي ، يصح منه الاعتبار . ولو بدأ بخلق الجساد لم يكن حكيما ، وعند القدرية لابد أن يكون في الخلق من يصح منه الاعتبار ، وليس بواجب أن يكون أول الخلق حيا يصح منه الاعتبار ، وعند أهل السنة أول شيء مخلوق هو اللوح والقلم ثم أجرى القلم على اللوح بما هو كائن الى يوم القيامة الفرق ص ٢٢٠ — ٢٢١ ، وعند الباطنية أن الله خلق النفس فالاله هو الاول ، والنفس الثاني . وهما مدبرا العالم . وقد يكون الاول العقل والثاني النفس يدبران هذا العالم بتدبير الكواكب السبعة والظوائع الاول ، الفرق ص ٢٨٥ .

(١٨) تقول الباطنية بقدم العالم وجحد الصانع ، ولا تقر باله قديم ولا بحدوث العالم ويتهمون أهل الشرائع بأنهم يعبدون الها لا يعرفونه ولا يحصلون منه الا على اسم بلا جسم ، الفرق ص ٢٩٥ — ٢٩٧ ، ص ٣٠٤ — ٣٠٧ ، وعند أبي عفيان الرقي من أصحاب الجاحظ المزاج قديم لقدم علته ، وهو أيضا رأى الماتوية ، الانتصار ص ٢٩ ، ويرى الاسكافي أن كل موجود على ظهر الارض لم يكن معدوما قط بوجه من الوجوه لان الوجود عنده ليس بمعدم ، ولم يكن معدوما ولا يكون معدوما . وهذا تصريح بأن الاجسام قديمة لان المحدث ما وجد بعد عدم . إن كان معدوما لم يوجد بعد عدم ، الانتصار ص ٩١ ، وعند المعتزلة الكعبي باستثناء الصالحى الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء ، وعند البصريين الجواهر والاعراض كانت في حال عدمها جواهر وأعراضا وأشياء ، الفرق ص ١١٥ — ١١٦ ، وقد أنكر جهم خلق الجنة والنار ، التنبيه ص ١٣٧ .

الشيء هو الشيء أم غيره ؟ فإن جعل الخلق غير الشيء يركز على جانب الفاعل والارادة أى من^١ جانب الخالق في حين أن التوحيد بين الخلق والشيء يجعل الخلق من جانب المخلوق . الرأى الاول يجعل أهم عامل في الخلق هو الفعل الارادى أو العلة الفاعلة في حين يركز الرأى الثانى على العلة المسادية . التصور الاول يضع تمايزا بين الذات والموضوع . بين الانا والآخر ، في حين أن الثانى يوحد بين الذات والموضوع ، بين الانا والآخر . تتصل الالهيات بالطبيعيات في الخلق . فعندما تطفى الالهيات الخلق هو الشيء أو يكون الشيء بلا صفة . في التصور الالهى يطلق للارادة الحرية في أن تخلق الى ما لا نهاية في حين أنه في التصور الطبيعى بتحدد الارادة بأفعالها وبخلقها المتناهى (٤٩) . والتصور الطبيعى يقضى على التشخيص ويرى الخلق في الشيء ، والارادة في الطبيعة ، والحياة في المادة ، وهو اساس نشأة العلم . والحقيقة أن ذلك ليس تفكيرا في الخلق باعتباره صفة الهية بل في الخلق باعتباره عملية انسانية . ثم يحدث التمايز بين الانسان والله بحجة الاولى أو المفارقة . فإذا كان الخلق هو المخلوق في الانسان ، فإن الخلق يكون مخالفا للمخلوق

(٤٩) اختلف الناس في خلق الشيء هل هو الشيء أم غيره ؟ عند ابن الهذيل خلق الشيء (الذى) هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره . وهو ارادته له وقوله له كن . والخلق مع المخلوق في حسالة ، وليس بجائز أن يخلق الله شيئا لا يريده ولا يقول له كن . وثبت خلق العرض غيره . وكذلك خلق الجوهر . وزعم أن الخلق الذى هو ارادة وقول لا في مكان . ورغم أن التأليف هو خلق الشيء مؤلفا ، وأن الطول هو خلق الشيء طويلا ، وأن اللون خلقه له ملونا ، وابتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له ، وهو غيره ، واعادته له غيره ، وهو خلقه له بعد فنائه ، وارادة الله للشيء غيره ، وارادته للايمان غير امره به . وكان يثبت الابتداء غير المبتدا والاعادة غير المعاد والابتداء خلق الشيء ايل مرة والاعادة خلقه مرة أخرى ، مقالات ج ٢ ص ٤٨ ، عند معمر خلق الشيء غيره ، وللخلق خلق الى ما لا نهاية له وأن ذلك يكون في وقت واحد معا ، مقالات ج ٢ ص ٤٩ ، وعند عباد المخلوق عبارة عن شيء وخلق الشيء غير الشيء ولا يقول الخلق غير المخلوق . خلق الشيء قول ، ولا يقول أن الله قال له كن ، مقالات ج ٢ ص ٤٨ - ٤٩ .

في الله . وقد يحدث تمايز بين افعال الخلق ، فيكون الخلق هو المخلوق في البداية ولكن الاعادة غير المعاد في النهاية اثباتا لتطور الخلق وتغايره . فاذا كان الخلق صفة فانه يصعب بعد ذلك معرفة هل هي صفة للخالق أم صفة للمخلوق ، مجرد محاولة للخروج من اشكال قديم عن طريق الغائه (٥٠) . وتستمر الاشكالات العقلية في كل تصور دون حل خاصة في التصور الثنائي الاول . فاذا كان الخلق غير المخلوق فهل يكون الخلق مخلوقا ؟ وهنا يكتل التصور الثنائي بتصوير احدى فيكون الخلق مخلوقا هروبا من قدم العالم . فكل تصور مكمل للآخر ، التغاير والتماثل ، الاختلاف والاتفاق . ويدخل بعد الحقيقة والمجاز في التصورات . كما يدل على انها جميعا صيغ انشائية وليست احكاما على واقع ، وانها جميعا تقوم على قياس . الغائب على الشاهد (٥١) . والعجيب ان الفرقه

(٥٠) عند احدى فرق الروافض الخلق هو المخلوق ، والباقي يبقى لا ببقاء ، والفانى يفنى لا بفناء ، مقالات ج ١ ص ١٢١ ، وعند النظام الخلق من الله الذى هو المكون ، وهو الشيء المخلوق وكذلك الابتداء هو المبتدا ، والاعادة هي المعاد ، والارادة من الله تكون ايجادا للشيء وهي الشيء ، وتكون أمرا وهي غير المراد ، كنحو ارادة الله للايمان هي أمره به ، وتكون حكما واخبارا وهي غير المحكوم والمخير عنه ، وكأن ارادة الله ان يقيم القيامة يعنى أنه حاكم بذلك مخبر به ، والابتداء هو المبتدا ، والاعادة هي المعاد ، وهي خلق الشيء بعد اعدامه . وعند الجبائي الخلق هو المخلوق ، والارادة من الله غير المراد ، وفعل الانسان هو مفعوله وارادته غير مراده . وكان يزعم ان ارادة الله للايمان غير أمره به وغير الايمان وارادته لتكوين الشيء غيره ، يثبت مثبت الخلق هو المخلوق والاعادة غير المعناد ، وعند هشام الفوطى ، ابتداء الشيء مما يجوز ان يعاد غيره وابتدأوه مما لا يجوز ان يعاد ليس بغيره ، والارادة المراد ، مقالات ج ٢ ص ٤٨ - ٤٩ ، عند هشام بن الحكم خلق الشيء صفة للشيء لا هو الشيء ولا هو الفناء ، صفة للفانى لا هي هو ولا هي غيره ، مقالات ج ٢ ص ٤٩ ، وص ١٢١ .

(٥١) اختلف الذين قالوا ان خلق الشيء غيره في الخلق هل هو مخلوق أم لا ؟ عند أبى موسى المردار الخلق غير المخلوق ، والخلق مخلوق في الحقيقة وليس له في الخلق ، وعند أبى الهذيل ، الخلق الذى هو

الناجية اختارت نصورا دون آخر على أنه التصور الحق ، وهو ان خلق الشيء هو المخلوق اعتمادا على عدم جواز وجود واسطة بين الخالق والمخلوق وبالتالي تكون أقرب الى التصور الاحادى الطبيعى . وفى هذه الحالة لا يجوز تكفير المشبهة والمجسمة (٥٢) . وكما لا يجوز تكفير احد التصورين الالهى والطبيعى فانه لا يجوز أيضا تكفير التصور الانسانى فالخلاق صفة انسانية خالصة بل انها أولى صفات الانسان رخص ما يميزه وما يعبر عن حريته . يبدو ذلك عند الفنان الخالق المبدع . ولكن الانسان نظرا لاغترابه عن العالم وعجزه عن الدخول فيه نسب الى الذات المشخصة أفضل ما لديه ، وتعبد صفة الخلق بدلا من ممارستها . أما العالم فانه ينشأ فى الشعور لحظة الوعى به . فقد لا يكون العالم موجودا على الإطلاق عندما يكون خارج الشعور ، وقد يكون موجودا فى انسان لانه نشأ فى شعوره وغير موجود بالنسبة الى انسان آخر لم يعه بعد . ليست النشأة اذن مادية كونية فذاك موضوع علم نشأة الكون بل نشأته فى الشعور . السؤال عن النشأة الكونية نظرة مادية خالصة فى حين ان النشأة الشعورية نظرة انسانية مثالية . الاولى ادعاء وغرور والثانية تصف الواقع على ما هو عليه .

تأليف الذى هو لون والذى هو طول والذى هو كذا ، كل ذلك مخلوق فى الحقيقة ، وهو واقع عن قول وارادة . والخلق الذى هو قول وارادة ليس بمخلوق فى الحقيقة وانما يقال مخلوق فى المحاز ، لا يقال الخلق مخلوق على وجه من الوجوه ، عند زهير الاثرى الخلق غير المخلوق وهو ارادة وقول محدث ليس بمخلوق ، وعند أبى معاذ التومنى الخلق حدث وليس بمحدث ولا مخلوق ، وأن الارادة من الله تكون ايجادا وهى خلق وتكون أمرا . وكان يزعم أن القرآن حدث ليس بمخلوق ولا محدث ، مقالات د ٢ ص ٥٠ .

(٥٢) يرفض ابن حزم الراى القائل بأن خلق الشيء هو غير الشيء . المخلوق ويفند حججه النقلية ويؤيد الراى الآخر أن خلق الشيء هو الشيء نفسه ويؤيد حججه النقلية ، الفصل د ٥ ص ١١١ — ١١٢ .

٢ - هل هناك تكفير في العقليات (الالهيات) ؟

تبدأ العقليات في علم العقائد بالادلة على وجود الوعى الخالص .
(الله) ثم بوصفه بأوصاف ستة ثم بصفات سببع . فهل هناك تكفير
مبها ؟ هل هناك رأى واحد صائب ناج بينهما تكون الآراء كلها ضالة
هالكة ؟ فاذا كانت الادلة كلها تبدأ من العالم ومن تحيل الطبيعة ابتداء
من نظرية الجوهر والاعراض فما وجه الكفر في القول بأن الاعراض
لا تدل على البارى اذ كيف يدل الادنى على الاعلى ؟ وكيف تستعمل الاعراض
للدلالة على الاجسام ؟ وكيف تستعمل الطبيعيات كمقدمة للالهيات
وبالتالى ربط الثوابت بالمتغيرات ؟ بل ان رأى الفرقة الناجية بالاجماع على
حنوث العالم ووجود البارى فيه تدمير للعالم لاثبات الله . كان
الاعلى لا يثبت الا بعد فنا الادنى . واذا كان النظر الصحيح هو
المضى الى العلم بحدث العالم فالعلم بحدث العالم ما هو الا مقدمة
لاثبات القديم اى انه النظر الماضى الى الالهيات عن طريق اثبات حدث
العالم (٥٣) . وهل يمكن البدء بالطبيعة والانتهاء منها الى ماهيتها
عن طريق الذهاب من الدليل الى المدلول ومن الآية الى معناها ؟ يتضمن
العقل اوليات او مقدمات هى التى تؤدى الى التوحيد . فعلم التوحيد
يقوم أساسا على نظرية فى أوائل العقول وبيداهاته . ليس التوحيد
تشخيصا أو تجسيدا أو تشبيها بل هو بناء عقلى يقوم على مجموعة من
المسلّمات الديهيّة . التوحيد مجموعة من الحقائق الأولية تنشأ من طبيعة
العقل أو هو بناء أولى للعقل (٥٤) .

(٥٣) عند الهشامية الاعراض لا تدل على البارى ، المواقف من
٤٢١ ، ص ٤٣٠ ، النظر الصحيح الماضى الى العلم بحدث العالم ،
الارشاد ص ٣ .

(٥٤) وهو الدليل القائم على النظر والتفكر فى مخلوقات الله ،
الانصاف ص ٢٩ - ٣٠ ، ان يعرف بدأ الاوائل والمقدمات حتى يتم له
النظر فى معرفة الله عز وجل وحقيقة توحيده وما هو عليه من صفاته التى

ولكن هل يفضى الاثبات بالدليل الى اثبات المدلول او الى اثبات العلم بالمدلول ؟ هل يؤدي الدليل على حدث العلم الى حدث العلم نفسه او الى العلم بحدث العالم ؟ مادام الامر متعلقا بمنظرية العلم فالدليل يؤدي الى المدلول من حيث هو علم لا من حيث هو واقع . ومن ثم لا ينقسم المدلول الى وجود وعدم او قدم وحدث ولا يمكن ان تتحول نظرية العلم الى نظرية وجود . وتكون تقسيمات الوجود هي تقسيمات العلم اى احكام عقلية على المعلوم (٥٥) . والانتقال من الدليل العقلي الى

بان بها من خلقه وما لاجل حصوله عليها استحق ان يعبد بالطاعة دون عبادة ، الانصاف ص ١٣ ، فاما المعلوم بالنظر والاستدلال فمن جهة العقول فكالعلم بحدوث العالم وقدم صانعه وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته وجواز ورود التكليف منه على عباده صحة نبوة رسله بالاستدلال عليها بمعجزات زعمو ذلك من المعارف النظرية ، الاصول ص ٢٤ .

(٥٥) اذا نصبتكم دليلا في حدث العالم فالمدلول حدث العالم او العلم بحدث العالم ؟ اختلف ارباب الاصول فذهب بعضهم الى ان مدلول الدليل العلم بحدوث العالم . وذهب آخرون الى ان العلم بحدوث العالم نفسه . . ثم من احاط بتعلق الدليل بالمدلول اقتضى له ذلك العلم بالمدلول . ومن زعم ان المدلول هو العلم لم يتصور عنده انقسام المدلولات الى الوجود والعدم والحدث والقدم . وانما المدلول العلم على كل الحال . ثم المعلول يختلف بتغاير معلوماته ولا خلاف في ان الادلة تنقسم الى الوجود والعدم والحدث والقدم . . وجوه التعلق مضبوطة عند العقلاء منها تعلق العلم بالمعلوم وتعلق القدرة بالمقدور ، وليس تعلق الحدث بالفاعل ، الشامل ص ١٠٥ - ١٠٦ ، اختلف في ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول ؟ قال الامام الرازي هناك دليل مستلزم ومدلول لازم ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولاشك انها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة . ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل ، الموافق ص ٦٦ - ٦٧ ، ويشترط للنظر الصحيح ان يكون في الدليل دون الشبهة ومن جهة دلالة دون غيرها وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول كماكان العالم او حدوثه لثبوت الصانع . فالعالم هو الدليل وثبوت الصانع هو المدلول وكونه بحيث يفيد النظر فيه العلم . ثبوت الصانع هو الدلالة

المدلول الواقعى يقوم على حكم مسبق وهو تطابق عالم الازهان مع عالم الاعيان . وهو حكم منطقى يقوم على افتراض ميتافيزيقى وهو الدليل الانطولوجى . وهو ما يتطلب الاقتضاء والتوليد ، تولد النظر للعلم واقتضاء الذات الموضوع (٥٦) . ان تكفير الفرق الهالكة لانكارها

وامكانه وحدته هو جهة الدلالة . وهذه الامور متغايرة بتغاير العلوم المتعلقة بها . الا ان جهة الدلالة شديدة الاتصال بالمدلول . فمن هنا توهم ان العلم بها نفس العلم بالمدلول ، المقاصد ص ٧٣ ، قال الامام الرازى وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل . هل يغير العلم بالمدلول فيه خلاف . والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة كالعلم بانه لا بد له من مؤثر ، والعلم يكون الدليل دليلا على المدلول ، شرح المقاصد ص ٧٤ .

(٥٦) والذى ارتضاه القاضى الباقلانى هو ان مدلول دليل حدث العالم والمحيط بتعلق وجه الدليل بالمدلول يعلم المدلول . فالادلة العقلية تدل لانفسها ودلالاتها من صفات ذواتها ، وصفات الانفس لا تزول مع بقاء الانفس اتفاقا من العقلاء . فلو احدث الله السموات والارض ولم يحدث عاقلا ينظر ويستدل فلا تخلو الحوادث اما ان تكون ادلة مع انتفاء المستدلين او لا تكون ادلة . فان لم تكن ادلة ايضا عند وجود العقلاء اذن فمن المستحيل انتفاء صفة نفس في حال ثبوتها في اخرى . ولو سنع ذلك لسانع لخروج الجوهر عن تميزه في بعض الاحوال مع بقاء ذاته . لا يتصور ثبوت الدليل من غير ثبوت المدلول . لو كان المدلول علما لاستحال ثبوته مع انتفاء المستدلين . المدلول ليس هو علم الناظر والادلة لا ترجع الى علوم النظائر بل تنقسم الى الوجود والمعدم ، الشامل ص ١٠٦ — ١٠٧ هذه المسألة تجرى بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله على وجوده مغايرا لهما لان المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه ، والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط . الجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذى هو مغاير لهما هو امر اعتبارى عقلى ليس بوجوده في الخارج ، شرح المقاصد ص ٧٤ ، والكل (المعتزلة) اتفقوا على ان بعد العلم لا بد من وجود عالم صانع قادر على احتياج الى اثبات بالدليل . قال الرازى انه جهالة ولعلمهم ارادوا انا بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اى ذاتا تتصف بها كما نعلم ان الواجب بمنع عدمه

رجود الله لم يؤد بالفرقة الناجية الى اثباته نظرا لتغاير العلم والمعلوم ، واختلاف الدليل والمطلوب . فالانكار هنا اكثر صراحة من وهم الاثبات . وان ارتباط الدليل بالمستدل يجعل اثبات وجود الله او انكاره مشروط اولا بوجود الناظر وبالتالي يأتى ثبوت وجوده أولا قبل اثبات ، حود موجود آخر . المعرفة سابقة على الوجود ، والذات العارفة سابقة على موضوع المعرفة . لذلك أنت نظرية العلم سابقة على نظرية الوجود . ولا سبيل الى التطابق بينهما الا تدريجيا بتحقيق الوعى الخالص فى الرعى المتعين ، وتحقيق الوعى المتعين فى حرية الانفعال والعقل الغائى ، ثم تحقيق التاريخ العام فى التاريخ المتعين ، وتحقيق التاريخ المتعين فى الفرد والدولة ، فى فعل الفرد وفعل الجماعة ، وباختصار عن طريق تحقيق الانسان فى التاريخ .

١ - الوعى الخالص (الذات) . ولماذا يكون القول باصلى التوحيد والعدل هوى وضلالا ويكون القائلون بهما فى النار ؟ اليس التوحيد هو التنزيه والعدل هو الحرية والعقل والغائية والصلاح والاستحقاق ؟ وما العيب فى نفى الصفات لو كان ذلك هو شرط اثبات التنزيه واتقاء مخاطر التشبيه ؟ وما العيب فى اثبات الصفة تكون هى من الذات لد ، تهمة النفى والتعطيل واقترابا من الراى الآخر دون الوقوع فى محاذيره ؟ وهل اثبات الصفات مع مخاطر التشبيه أولى بالايان وابعد عن الكفر من نفى الصفات مع اثبات التنزيه ؟ ولماذا بكفر القول بأن الصفات احوال لا قديبة ولا حادثة ، لا معلومة ولا مجهولة ، وضعا للسؤال من جديد ، وايجادا لحل وسط بين الاثبات والنفى وتحويل المسألة كلها من المستوى الطبيعى فى الجوهر والاعراض الى المستوى النفسى للذات والاحوال ؟

ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان . وهذا قول صحيح اذ معناه انه لا يصلح صائعا للعالم الا وان تكون هذه صفاته . وبهذا القدر لا يلزم وجوده فى الخارج . وماذا نقول فبين يقول : شريك البارى اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكا وانه ممتنع ، الموافق ص ٥٧ .

ماذا كان الله لا يوصف بالقدم ولا بالبقاء فلأن كل وصف له هو وقوع في التشبيه . لا يوصف الله بالقدم لأن القدم من صفات البشر وخصائص الاشياء كالحب القديم والجبن القديم والعرجون القديم (٥٧) . صحيح ان القول بالهين مضاد لوصف الوحدانية ولكنه اثر من آثار الدبانات القديمة خاصة اذا كانا غير متساويين ؛ واحد قديم والثاني يحدث يحاسب الناس يوم القيامة كما هو الحال في المسيحية في العلاقة بين الله والمسيح ، ويكون ذلك أقرب الى تاريخ الاديان منه الى علم العقائد الاسلامية (٥٨) . وما المانع من ان يصير أهل الآخرة الى جهود حتى لا يشاركوا الله في صفة الخلود ؟ ان التضحية بخلود أهل الحنسة والنار من أجل اثبات خلود الله أقل خطورة من المشاركة في الخلود والتضحية بخلود الله من أجل خلود النعيم أو العذاب . فما لا نهاية له صفة للذات أى البقاء . وكما أن الله لا أول له فانه لا آخر له ، عكس الانسان الذى له أول وهو الخلق أو لحظة وعيه واثبات وجوده رله نهاية وهو الموت أو لحظة عدمه وخموله (٥٩) . وما المانع من نفى الرؤية ، رؤية الله ، ولماذا مكفر من ينكرها ؟ وهل الله شيء أو موضوع في مقابل الذات يمكن رؤيته بالعين ؟ وهل الله موضوع أم ذات شخص أم مبدأ ، شيء أم فكر ؟ ان الانسان لا يرى وعيه بل يشعر بنفسه ولا يرى أى وعى خالص بل يشعر بحضوره ويتعامل معه . هل الله

(٥٧) قال المعتزلة بنفى الصفات ، وركزت الواصلية عليها ، وعند الهذيلية الله عالم يعلم هو ذاته وقادر بقدرته هي ذاته ، ومريد بإرادة لا في محل ، وبعض كلامه لا في محل وهو كن ، وأرادته غير المراد ، الموافق ص ٤١٥ ، وعند المعمرية (معمر بن عباد السلمي) لا يوصف الله بالقدم ولا يعلم نفسه ، الموافق ص ٤١٦ .

(٥٨) عند الحابطية (أحمد بن حابط) من أصحاب النظام أن للعالم الهين ، قديم هو الله ومحدث وهو الذى يحاسب الناس في الآخرة ، الموافق ص ٤١٦ .

(٥٩) عند الهذيلية أهل الخالدين يصيرون الى خلود ، الموافق ص ٤١٥ .

ذات أم موضوع ، شخص أم مبدأ ، جسم أو تصور ؟ (٦٠) أما باقى الصفات السبع فان نفيها أو تأويلها انما كان حرصا على التنزيه . فالعلم ذاته والسمع والبصر انما هى وسائل للعلم وليست صفات مستقلة . والقدرة والارادة ليستا فى محل . والحياة ضد الآفات . والكلام مخلوق حتى لا يوصف الصوت والحرف بالقدم . اليس ذلك كله دفاعا عن التنزيه وحرصا من مخاطر التشبيه ؟ ان اعتبار الكلام مخلوقا محدثا انما كان غرضه تنزيه الله عن الحثوث واثبات الفعل الانسانى والفهم الانسانى وتحقيق الانسان بعلمه للوحى فى التاريخ . لقد أرسل الوحى للانسان وليس لله ، وفهمه الانسان بعلمه وعبر عنه بلغته وقراه بصوته وبالتالى يكون كلام الله هو كلام الانسان المفهوم والمقرؤ والمكتوب والمتحقق . أما اعتبار الارادة حادثة لا فى محل فان الغرض منه نفي المكائبة عنها كما نفيت من قبل عن الذات ومن أجل انقاذ الحرية الانسانية (٦١) . أما الاسماء فانه لا يجوز اطلاقها على الله

(٦٠) عند الكعبية (أبو القاسم بن محمد الكعبى) لا يرى الانسان نفسه ولا غيره الا بمعنى أنه يعلمه كما تكفر المردارية من قال بالرؤية ، الموافق ص ٤١٧ ، وعند الجبائية لا يرى الله فى الآخرة ، الموافق ص ٤١٨ .

(٦١) عند أبى هاشم الله عالم بلا صفة ولا حالة توجب العالمية . كونه سميعا بصيرا أنه حى لا آفة به ، وعند أيضا أن العلم لا يتعلق بمعلومين على التفضيل . لله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ، لا قسدية ولا حادثة ، الموافق ص ٤١٨ ، وعند الخياطية كونه سميعا بصيرا يعنى أنه عالم بتعلقهما ، وكونه يرى ذاته أو غيره أنه يغلمه ، الموافق ص ٤١٧ ، الجبائى ارادة الرب حادثة لا فى محل ، والعالم يفنى بفناء لا فى محل ، والله متكلم بكلام يخلقه فى جسم ، الموافق ص ٤١٨ ، وعند الجبائية الله لا يعلم الشيء قبل وقوعه ، علمه حادث لا فى محل ، ولا يتصف بما يوصف به غيره كالعلم والقدرة . وافقوا المعتزلة فى نفي الرؤية وخلق الكلام ، الموافق ص ٤٢٨ ، وللمعتزلة فى نفي الصفات وحديث ثلاث فرق : (أ) البرغوثية ، كلام الله اذا قرئ عرض اذا كتب جسم (ب) الزعفرانية ، كلام الله غيره وكل ما هو غير مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق كافر (ج) المستركة ، الكلام مخلوق مطلقا ووافقوا أهل السنة والاجماع فى نفيه . ويعتبرون اقوال مخالفيهم كلها كذب حتى قول لا اله الا الله ، الموافق ص ٤٢٨ .

نظرا لما توحى به أيضا من تشبيه يقوم على قياس الغائب على الشاهد (٦٢) . ان الاوصاف والصفات والاسماء كلها إنما هي تدل على الحياة الكاملة بلا آفات أو نقص ، تعبر عن الانسان الكامل باعتباره وعاء خالصا ومتحققا في العالم .

ب — الوعى المتعين (الصفات) . وكما يتم تكفير اصى التوحيد والعدل فإنه يتم أيضا تكفير القول بالتاليه والتجسيم (٦٣) . وكما يرتبط التوحيد بالعدل وحق الانسان في أن يكون حرا وعاقلا يرتبط التوحيد أيضا بالامامة نتيجة للقول بالوهمية الائمة . وبالرغم من وجود انماط سابقة في الديانات القديمة لتاليه الانسان أو الطبيعة كما هو الحال في اليهودية والمسيحية أو في الديانات الشرقية في فارس والهند والصين ، وبالرغم مما قد يكون وراء ذلك من نيات ومقاسد لامساة العقيدة الجديدة وبث الفرقة وضباع القوة والتشويش على التوحيد فإن تاليه الانسان أو الطبيعة إنما يخضع لظروف نفسية واجتماعية وسياسية محلية . ففى مجتمع الاضطهاد تسود العواطف والانفعالات العقل والرؤية ، وتتخصص الالوهية في الامام المنتد المخلص ، ويظهر حالا في كل شيء ، في الانسان وفي الطبيعة ، في النفس وفي العالم . يتحول ظلم الامام واستشهاده الى نصره ، ويؤدى النقيض الى النقيض ، وينتاب السلب الى الايجاب ، من لا شيء الى كل شيء ، من النقص الى العظمة . من العجز الى القوة ، ومن النصر الى الهزيمة ، ومن الانكسار الى الاثبات . يحل الله في الامام بعد أن رفض البشر الاعتراف به والانقياد له . وهو حى لم يقتل فالحق باق لا يموت . وكل من اتصل به من

(٦٢) عند هشام بن عمرو الفوطى لا بطلق اسم الوكيل على الله لاستدعائه موكلا ، المواقف ص ٤١٦ .

(٦٣) الاول تكفير المعتزلة والثانى تكفير الشيعة .

ذرية أو أصحاب أو جماعة فانه يكون مثله (٦٤) . وكما أن الله والانسـان
شيء واحد فكذا الله والطبيعة شيء واحد . لا فرق بين الخالق والمخلوق
في أسطورة الخلق حتى يكون الله قريبا من الطبيعة وتكون هم قريـة
من الله . فالتركيز على الروح يحيلها الى روح شامل يضم الطبيعة .
رصاصـة الهدف يرى غايته في كل شيء . والخلق يكن من طبيعة
الخالق ، نورا في مقابل الظلمة ، حقا في مواجهة باطل . كل مظاهر
الطبيعة صفات له وآثار لقدرته ، السحاب والريـح والرعد والـب .
يتم الخلق بالكلمة وليس بالارادة ، كلمة الحق في مقابل كلمة النفاق .
يتم الكلام بالاسـم الاعظم وليس باسم الملوك والامراء ، السلاطين .
فرض الخلق على غيره لان غيره هو الخلق وهو ذاته . الله يخلق من
ذاته الها يكون هو نفسه مثل المسيح (٦٥) . والله جسم ، موجود
واقع مرئي وذلك أن ضياع الواقع والارض والدولة يتحول الى وجود
جسمي ملموس حق فيكون الله جسما . الإمساك بشيء بدلا من فقدـه ،
والتمسك بشيء بدلا من تـلاشيـه . والجسم مكان تتلاقى فيه الابعاد
وليس مسطحا ، له عمق فيبعد عن السطحية . يتكون من نور او نظائر

(٦٤) هذا هو موقف غلاة الشيعة . اذ قالت السنية لعلى أنت
الاله حقا . لم يمت على وقتل ابن ملجم شيطانا بدلا عنه ، الله على
سورة انسان ويهلك كله الا وجهه . روح حلت في على ثم في أخيه
محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان بن سـمعان ، وعند
الخطابية الائمة والحسنان ابنا الله ، وجعفر اله لكن ابو الخطاب
افضل منه ومن على ، وعند الزمية الذين ذموا محمدا على اله ،
والوهية خمسة أشخاص فاطمة والحسنان ، ولا يقولان ، فاطمة .
تحاشيسا من وصمة التانيث ، وعند الرازمية حل الاله في ابي مسـلم .
وهو لم يقتل ، وعند النصرية الاسـحاقية حل الله في على ، وعند
الحناعية تتناسخ الارواح . كان روح الله في آدم ثم شـيـت ثم الانبياء
والائمة حتى على وأولاده الثلاثة ثم عبد الله ، المواقف ص ٤١٨ — ٤١٩ .

(٦٥) تقول السبائية أن عليا في السحاب ، الرعد صوته ، والبرق
سوطه . يقولون عند سماع الرعد السلام عليك يا امير المؤمنين ،
عند المفوضية فوض الله خلق الدنيا الى محمد وقيل الى على المواقف
ص ٤٢٠

مشعة أو معادن معتمة نظرا لاجتماع النور والظلمة في الجسم . اله
يتمس ويهمسك به تعبيرا عن رغبة الانسان في الامساك بالضائع
والتمسك بالمفقود . يقوم ويقعد ، يتحرك ويسكن وليس موتا وثباتا .
ما زال النشاط موجودا فيه تعبيرا عن الرغبة في المقاومة واستمرار
حياة النضال في مجتمع الاضطهاد . فالارادة حركة والعركة ارادة .

وتعويضاً عن سلطان الدنيا وملك الارض يكون الانسان الاله ملكاً
على راسه تاج فاذا ما تكلم فان التاج يقع من على راسه من هيبة
الكلام وقوة الصوت . الخير والشر نور وظلمة كونيان . تعبير لغة
الملوك والتهيجان عن الأمامة الضائعة والملك المفقود والحكم المغضوب .
هو على صورة انسان اذ أن الانسان الضائع يتحول الى اله
عليه وفرة سوداء كالحصان العربي وما يتصف به من قيم جمالية . النصف
الاعلى مجوف حتى يمتلئ بالعلم والمعرفة . والمجوف اكثر شفافية
من المصمت وان كان المصمت اكثر صلابة . للأجوف رنين وصوت
وللمصمت سكون وموت . وهو مناسب للعرش لا وجود لمسافة بينهما
تدل على عدم تطابق أو عدم تناسب ، مثالا للعظمة والاحكام . تحمله
الملائكة وهو اقرب منها مثل الكرسي تحمله رجلاه ، تصويرا اقرب
للناس واقل تجريدا . له لون وطعم ورائحة ، له مذاق وليس كالماء
او الاله المجرد او الطعم المائع الذي يصيب الانسان بالقى والغثيان .
تنبع الحكمة من قلبه مما يدل على العلم الضروري الفطري المخزوز في
النفس . وفي الوقت نفسه علم تجريبي بناء على خبرة العالم ومعرفة
البشر وعرك الحياة . ويتدر ما يكون العلم باطنيا داخليا بكون ايضا
تجريبياً خارجياً يتغير طبقاً للاحداث فتبدو أشياء ثم تتغير المعارف طبقاً
لتطور الواقع وتغير الاحداث . ويتم ذلك خارج الخطأ والدسواب
فالمعرفة ككشف للشيء . وما دام الشيء يتغير فالمعرفة كذلك ، وهذا ما
بدا في النسخ . وذلك تعليم للبشر للجمع بين العليمين القبلي والبعدي .

الفطرى والكسبى ، الضرورى والنظرى ، الحدى والاستدلالى (١٦٦) .
لا فرق إذن بين القول بحدوث الصفات أو نفيها والقول بالتجسيم ،
كلاهما كفر (١٦٧) . ولكن هل التشبيه هو الايمان ؟ هل اثبات الصفات
وقدورها هو الراى الصائب وما دونه هو الضلال ؟ وما الفرق بين تشبيه
الله بالانسان وبأن يكون له وجه ويد وعين وبين تجسيم الله فى صورة
انسان يقوم ويقعد ويتحرك والامر فى كلتا الحالتين يتجاوز الالفة
والصورة الفنية الى الشيء نفسه ؟ وما الفرق بين تصور التجسيم
الله على أنه جسم وتصور التشبيه له على أنه جسم حى ، لحم ودم
وعظم ؟ وهل السبب فى استثناء القرج واللحية نفاق السلاطين وتربية
لحاهم ثم فسادهم وانحلالهم وإطلاق العنان لفروجهم ؟ ان الفرق بين
التجسيم والتشبيه ليس مرقا فى النوع بل هو فقط فى الدرجة . التجسيم
أكثر صراحة من التشبيه والتشبيه أكثر خوفا . كلاهما يقوم على

(١٦٦) عند المغيرة الله جسم على صورة انسان من نور على
رأسه تاج وقلبه منبع الحكمة . ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم
الاعظم فطار فوق تاجا على رأسه . ثم كتب على كفه أعمال العباد
مغضب من المصاى فغرق فحصل منه بحران أحدهما ملح مظلم
والآخر حلو نير . ثم اطلع البحر النير فأبصر فيه ظله فائترعه فجعل
الشمس والقمر وأمنى الباقي نفيا للشريك . ثم خلق الخلق من البحرين
فالكفر من الظلم والايمان من النور ، وعند الهشامية الله جسد ،
طويل عريض عميق ، متناسو ، كالسبيكة البيضاء يتلألأ من كل جانب
وله لون وطعم ورائحة ومجبة . وليست هذه الصفات المذكورة
غيره . يقوم ويقعد ويعلم ما تحت الثرى بشعاع يفصل عنه اليه بسبعة
أشبار بأشبار نفسه . مماس للعرش بلا تفاوت بينهما . أرادته
حركته . وهى لا عينه ولا غيره . يعلم الأشياء بعد كونها بعلم لا قديم
ولا حادث . كلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره ، وعند شيطان السطاح
الله نور غير جسمانى على صورة انسان ، يعلم الأشياء بعد كونها ،
وعند يونس بن عبد الرحمن القمى الله على العرش تحمله الملائكة وهو
أقوى منها كالكركى يحمله رجلاه ، وجوزت البدائية البداء على الله ،
المواقف ص ٤٢٠ — ٤٢١

(١٦٧) يقول زرارة بن لعين الرافضى بحدوث الصفات وبأن قبلها
لا حياة ، .المواقف ص ٤٢٢ .

تصورات الملا والمحاذاة والبعد والتناهي والجهة والتحت والفوق والعلو والسفل (٦٨) . ما الفرق بين إثبات نزول الله وصعوده إلى السماء ، الدنيا في التشبيه وبين القيام والقعود والحركة في التاليه والتجسيم ؟ . أيهما أكثر تنزيها لله إثبات الاعضاء لله أم تأويل النصوص فيكون الاستواء هو الاستيلاء والقدرة والاحتواء ، وأن يكون الوجه هو الحضور ، واليد القدرة ويكون العين والسمع والبصر هو العلم ، والجبب بمعنى الامر ، والفوق بمعنى العلو والتعالى ؟ هل المطلوب المحافظة على المعانى الحرفية للنصوص والوقوع في التشبيه أم تأويل النصوص حفاظا على التنزيه ؟ (٦٩) أيهما أفضل : التفسير الحرفي

(٦٨) زاد العبيدية أصحاب عبيد الله المكذب أن علم الله لم يزل شبيها غيره وأنه تعالى على صورة انسان ، المشبهة شبها الله بالخوقات وأن اختلفوا في طريقة التشبيه . فمنهم مشبهة غلاة الشيعة ومنهم الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي . قالوا هو جسم من لحم ودم وله الاعضاء حتى قال بعضهم : اعفوني من اللحية والفرج وسلوني سماء وراءه . ومنهم مشبهة الكرامية التي تقول الله على العرش من جهة العلو ، تجوز عليه الحركة والنزول . واختلفوا هل يملأ العرش أم لا ؟ قال بعضهم محاذ للعرش . ثم اختلفوا هل هو محاذ ببعد متنياه أو غير متنياه ؟ ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم . وهل هو متنياه الجهات كلها أم من جهة تحت أولا . وتحل الحوادث في ذاته . يقدر عليها نون الحوادث الخارجية . أول من خلقه حتى ليصبح منه الاستدلال . المواقف ص ٤٢٧ — ٤٢٩ وهذا هو موقف المشبهة من المرجئة والكرامية .

(٦٩) غند الفرقة الناجية الله يستوى على عرشه ، له وجهه ويدان وعين وسمع وبصر . يرى في الآخرة بالابصار كما يرى القمر ليلة البدر . يراه المؤمنون في الجنة ويحجب عنه الكافرون في النار . يقلب القلوب بين اصبعين من اصابعه ويضع السموات على اصبع والارضين على اصبع . يصدقون بجمع الروايات التي يثبتها النقل من النزول الى السماء الدنيا وأن الرب يقول هل من سائل ؟ هل من مستغفر ؟ الابانة ص : ١ — ١٢ ، والآيات عند المعتزلة ليست على ظاهرها بانفاق ، شرح الفقه ص ١١٨ ، وقال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية أن قول الله « الرحمن على العرش استوى » أنه استوى وملك وقهر وأن الله في كل مكان وجحدوا أن يكون الله على

النصوص والوقوع في التشبيه أم التأويل العقلى لها حرصا على التنزيه ؟

يرشده كما قال أهل الحق . وذهبوا في الاستواء الى القدرة ولو كان هذا كما ذكره كان لا فرق بين العرش والارض . فإله سبحانه قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كل ما في العالم . فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء وهو مسؤول على الأشياء كلها لكان مستويا على العرش وعلى الارض . . وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية أن الله في كل مكان فلزمهم أنه في بطن مريم وفي الحشوش وفي الأخلية وهذا خلاف الدين ، الإبانة ص ٣٢ ، وعند الأشعرى أن كثيرا من الزائفين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم الى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به من سلطان ولا أوضح به برهانا ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين فخالفوا روايات الصحابة عن نبي الله في (تسعة مسائل) منها :

٩ — أنكروا أن يكون له يدان ، وأنكروا أن يكون له عين ، وأنكروا أن يكون له علم ، وأنكروا أن يكون له قوة ، ونفوا النزول ، الإبانة ص ٧ — ٨ ، نفت الجهمية أن يكون لله وجه وأبطلوا أن يكون له سبع وبصر وعين ووافقوا النصارى لأن النصارى لم تثبت الله سمعا بصيرا الا على معنى أنه عالم . . وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل فعلت بيدى ويعنى به النعمة وإذا كان الله أنما خاطب العرب بلغتها وما يجرى مفهوما في كلامها ومعقولا في خطابها . وكان لا يجوز في لسان أهل البيان أن يقول القائل فعلت بيدى ويعنى النعمة بطل أن يكون معنى قوله بيدى النعمة وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل لى عليه يد بمعنى عليه نعمة . . ومن دافعنا عن استعمال اللغة ولم يرجع الى أهل اللسان فيها دفع عن أن تكون اليد بمعنى النعمة إذ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد النعمة الا من جهة اللغة فإذا دفع اللغة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها وأن لا يثبت اليه نعمة من قبلها لأنه ان رجع تفسير قول الله بيدى نعمتى الى الاجماع فليس المسلمون على ما ادعى متفقين . وان رجع الى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل بيدى يعنى نعمتى وان قالوا قلنا ذلك من القياس قيل لهم ، ومن أين وجدتم في القياس أن قول الله بيدى ولا يكون معناه الا نعمتى ؟ ومن أين يمكن أن يعلم بالعقل أن يفسر كذا . . ؟ ولو كان القرآن بلسان غير العرب لما أمكن أن نتدبره ولا أن نعرف معانيه اذا سمعناه . فلما كان من لا يحسن لسان العرب

وما الحكمة في تصوير اليد والقبضة كيد فعلية الا الرغبة في البطش ؟
 وإيهما أفضل الشئية المادية المشخصة لله أم النظرة الانسانية العامة
 العقلية له ؟ وإيهما أفضل أن يكون لله وجه وعينان وشفتان وأذنان
 ووجنتان وأنف وجبهة وذقن أم يكون له ما هو بمثابة الحضور
 والذات والنفس (٧٠) ؟ وإيهما أفضل أن يوصف الله بأنه « فوق »

لا يحسنه. وانما يعرفه العرب إذا سبهوه علم أنهم انما علموه
 لانه بلسانهم نزل ... قالوا الايدي القوة أن يكون معنى قوله بيدي
 قدرتي قيل لهم هذا التأويل فاسد ... لا يجوز عند أهل اللسان أن
 يقول القائل عملت بيدي وهو يعنى نعمتى ولا يجوز عندنا ولا عند
 خصومنا أن تعنى جارحتين ولا يجوز عند خصومنا أن تعنى قدرتين
 وإذا فسدت الاقسام الثلاثة صح القسم الرابع وهو أن معنى قوله
 بيدي اثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين ، الابانة
 ص ٣٦ — ٣٧ ، ثم رأيت السلف أجمعوا على عدم تأويل اليد وتبعهم
 الاشمعى في ذلك بخلاف سائر الصفات فان فيها خلافا عنهم بين
 التأويل والتفويض ، شرح الفقه ص ٩٣ ، لا يجوز أن يكون معنى
 نظرة معتبرة لان الآخرة ليست بدار اعتبار ولا يجوز أن تعنى متعطفة
 راحمة لان البارى لا يجوز أن يتعطف عليه ، ولا يجوز أن يعنى
 منتظرة لان النظر اذا قرن بذكر الوجوه لم يكن معناه نظر القلب الذى
 هو انتظار كما اذا قرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين
 فصح قوله « ناظر » « رائية » اذا لم يجز أن يعنى شيئاً من وجوه
 النظر . واذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربع وفسد منها ثلاثة أوجه
 صح الرابع وهو نظر رؤية العين التى منها الوجهه ، اللع ص
 ٦٣ — ٦٤٤ ، لا يجوز أن يكون الله عن نظر التفكير والاعتبار لان الآخرة
 ليست بدار اعتبار ولا يجوز أن يكون عن نظر الانتظار لان النظر اذا
 ذكر مع الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجهه . . واذا ذكر النظر
 مع الوجهه لم يكن معناه نظر الانتظار الذى بالقلب ... واذا كان
 ذلك كذلك فلا يجوز أن يكون الله أراد نظر التعطف لان الخلق لا يجوز
 أن يتعطفوا على خالقهم واذا فسدت الاقسام الثلاثة صح القسم
 الرابع . . مما يبطل قول المعتزلة أن الله أراد بقولها نظر الانتظار ...
 وانما أراد نظر الرؤية ولما قرن النظر بذكر الوجه أراد نظر العينين
 اللتين في الوجهه . . لا أنه أراد الثواب ... الابانة ص ١٢ — ١٣ .

(٧٠) كان عباد بن سليمان ينكر من قال أن لله وجهاً وينكر
 القول : وجه الله ونفس الله وينكر القول ذات الله . وينكر ان

عباده حقيقة في المكان أم انه المستولى عليهم والاعلى منهم ؟ وايهما
اكثر تنزيها وصف الله بانه متين اى تخين جسما أم انه قوى ؟ وايهما
اكثر فهما ، وصف الله بانه شديد بمعنى القوة العضلية أم بمعنى أن
حكمه نافذ ؟ (٧١) وايهما أكثر عقلا اجراء النصوص على ظواهرها أو

يكون الله ذا عين وأن يكون له يدان هما يدها ، مقالات ج ٢ ص ١٦٥ ،
وكان عباد ينكر أن يقال : أن البارئ قائم بنفسه وأنه عين وأنه
نفس وأن له وجهها وأن وجهه هو هو ، وأن له يدين وعينين وجنبا ،
ولا يقول « حسبنا الله ونم الوكيل » إلا أن يقرأ القرآن . فأما أن يطلق
ذلك إطلاقا فلا . ويتأول ما ذكره الله « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في
نفسك » (٥ : ١١٦) أى تعلم ما أعلم ولا أعلم ما تعلم ، وكان لا يقول
أن الله كليل . . وكان غيره من المعتزلة يقول . . له يدان بمعنى نعم . .
ولن الأشياء بعين الله أى بعلمه ومن ذلك أنه يعلمها . ويتأولون قوله
أن الأشياء في قبضة الله أى فى ملكه ، ويتأولون قول الله « لاخذنا
منه باليمين » (٩٦ : ٤٥) أى بالقدرة ، مقالات ج ٢ ص ١٨٣ ، تأويل
المعتزلة اليد بمعنى النعمة والعين بمعنى العلم والجنب بمعنى الامر ،
مقالات ج ١ ص ٢٦٦ .

(٧١) قال الجبائى : لا يجوز أن يوصف البارئ بأنه فوق عباده
على الحقيقة فان وجدنا ذلك فى صفات الله فهو مجاز . وقد قال الله
« وهو القاهر فوق عباده » (٦ : ١٨) وأراد به القادر المستولى .
على العباد فجعل قوله فوق بدلا من قوله مستعل . وقد تقول
فوق عباده فى العلم والقدرة أى هو أعلم وأقدر منهم وهو توسع . وقد
يوصف البارئ بأنه قريب من الخلق توسعا ومعنى ذلك أنه عالم
بنا وبأعمالنا ، سامع القول من الخلق ، راء لأعمالهم وكذلك تقرب
العباد بالطاعة الى الله هذا مجاز . ولا يوصف البارئ بأنه متين
فى الحقيقة هو التخين وإنما قال المتين توسعا ، وأراد أن يبلغ
فى وصفه بالقوة . ولا يوصف بأنه شديد على الحقيقة على معنى قوى
أو القادر منبأ أنها يوصف بالشدة والجِدَد على التوسع لأن الجِدَد
وشدة البدن ليسا من القدرة فى شىء لأن ذلك يعنى الصلابة ، والله
لا يجوز أن يوصف بالصلابة فان وجدنا ذلك من صفات الله فهو على
المجاز . وليس يجوز أن يوصف الله بأنه شديد العقاب وما أشبه
ذلك من صفات الأفعال لأن التشديد من صفات الأفعال أنها هى
الأفعال . وقول الله « أشد منهم قوة » (٤١٠ : ١٥) مجاز معناه أنه أقدر
منهم ولو لم يكن ذلك مجازا لكأنت قوته شديدة فى الحقيقة ، وقوته .
الحقيقة لا توصف بالشدة ، مقالات ج ٢ ص ١٩١ .

تفويض معناها أو تأويلها ؟ ان التفسير الحرفي يوقع في التجسيم أو التشبيه ، والتفويض تسليم بالعجز وهدم للعلم . لم يبق الا التأويل حرصا على التنزيه ودفاعا عنه (٧٢) . وهل الصواب مع الفرقة الناجية التى ترفض التأويل وتقبل النصوص على ظواهرها فتتق في التشبيه وتلحق بالتجسيم أم مع الفرق الضالة التى تقبل التأويل حرصا على التنزيه ؟ ليس العقل أساس نظرية العلم ؟ الا يشمل التفسير الحرفي للدلالة النقلية القطعية للعقل ؟ وأن فريقا من الفرقة الناجية لينضم الى الفرق الهالكة في التأويل ايثارا للتنزيه دفعا للتشبيه (٧٣) . كما

(٧٢) فان قيل : هلا أجريتم الآية على ظواهرها من غير تعريض للتأويل مشيرا الى أنها من التشابهات التى لا يعلم تأويلها الا الله قلنا : ان رام السائل اجراء الاستواء على ما ينبىء عنه في ظاهر اللسان فهو الاستقراء فهو التزام بالتجسيم ، وان تشكك باستحالة الاستقراء فقد زال الظاهر ، والذي دعا اليه من اجراء الآية على ظواهرها لم يستقم له واذا ازيل الظاهر قطعاً فلا بد بعده من حمل الآية على محمل مستقيم في العقول مستقر في موجب الشرع والاعراض عن التأويل حذرا من موافقة محذور في الاعتقاد ويجر الى اللبس والإيهام واستدلال العوام وتطريق التشبهات الى الدين وتعريض بعض كتاب الله لرجم الظنون ... الارشاد ص ٤١ - ٤٢ .

(٧٣) ذهب بعض ائمتنا الى أن اليدين والعينين والوجه ثابتة تنرب والسبيل الى اثباتهما السمع دون قضية العقل . والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود . ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار الى أنها زائدة على ما دلت عليه دلالات العقول قالوا : لا وجه لحمل اليدين على القدرة اذ جملة المبدعات مخترعة لله بالقدرة . ففى الحمل على ذلك ابطال فائدة التخصيص وهذا غير مستيد فان العقول قضت بأن الخلق لا يقع الا بالقدرة .. وذلك متفق عليه يقضى به في موجب العقل . ثم لا بعد في تكريم بعض العبياد بالتخصيص بالذكر ... فلما الآية المشتبهة على ذكر العينين فمزولة الظاهر اتفاقا ... فلا وجه لحمل الوجه على صفة ... ومن سلك من اصحابنا سبيل اثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات ألزمه سوق كلامه الى أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات تمسكا بالظاهر فان سسج تأويلها فيما يتفق عليه ولم يبعد ايضا طريق التأويل فيها ذكرناه وكنا

يرفض فقهاء الامة وحماة عقائدها التشبيه ويبقون على التمييز بين المستويات . فقياس الغائب على الشاهد يوقع لا محالة في التشبيه وعلى هذا القياس تقوم عقائد الفرقة الناجية (٧٤) . ومع ذلك فان كثر عقائد الفرقة الناجية في حاجة الى برهان . هي مجرد تكرار لعقائد الايمان بالاعتماد على الحجج النقلية دون تأصيل او تأسيس لعلم الأصول زلا مفر من الدفاع على التنزيه ولو بأسلوب النفي كما هو الحال في « آيات السلوب » . بالنفي يتم استبعاد مظاهر النقص الانساني ، وبالتأنيث يتم استبعاد مظاهر الكمال الانساني (٧٥) . فالأوصاف والصفات ، كلاهما في الوصف وليس في الموصوف ، في الذات وليست في الموضوع . لا الخبر فانه لا يتوجه الى وصف الاشياء مباشرة دون عقل الذات وفهمه له (٧٦) .

على الاضراب عن الكلام عن الظواهر فإلله نور معناه الله هادي ولا وجه الا حمل الجنب على جهة الامر ، والكشف عن السائق تعني احوال يوم القيامة وضعفية احوالها .. واذا كان للتأويل مجال رحب وللايمان مجرى سهب فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضي تثبيت دلالات الحديث .. الارشاد ص ١٥٥ - ١٦٤ .

(٧٤) يقول ابن حزم مثلاً وهذا تشبيه محض ، الفصل ج ٣ ص ٥١ ، فقد لزم تشبيهه بخلقه اذا حكموا بتشبيهه الغائب بالحاضر ، ج ٢ ص ٥٧ ، ص ٩٩ ، وقولهم انما يستدل بالشاهد على الغائب وقد أسدناه ، الفصل ج ٣ ص ٥٦ ، لما كان الحي في الشاهد لا يكون الا بحياة وجب أن يكون الباري حيا بحياة ، الفصل ج ٣ ص ٧٣ .

(٧٥) انه لا خالق سواه ، وانه قديم متصف بالعلم والقدرة ونسائر صفات الجلال . لا شبيه له ولا ضد ولا ند ، ولا يحصل في شيء ولا يعدم بذاته ، حادث ليس في حيز ولا جهة ، ولا تصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص ، مرئي للمؤمنين في الآخرة .. وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية ولا الزيادة والنقصان في مخلوقاته ، المواقف ص ٤٣٠ .

(٧٦) في الفرق بين صفاته واوصافه . اختلفوا في معنى الوصف والصفة . زعمت الجهمية والقدرية انهما راجعان الى وصف الواصف

جـ - خلق الأفعال . فإذا ما تركنا التوحيد الى العدل ، من الانسان الكامل (الذات والصفات) الى الانسان المتعين (الحرية والعقل) فما الكفر في القول بخلق الأفعال واثبات حرية الانسان وبأنه قبادر على أفعاله مسؤول عنها ؟ (٧٧) وما دام هذا المداد قد ثبت ، وخبرته الانسان أصبحت واقعا فما المانع . من الاتساق العقائدى واستنباط النتائج من المقدمات حتى يتولد العدل من التوحيد ويخرج منه خروج الانسان المتعين من الانسان الكامل ؟ قد يتطلب هذا القول ببناء مقدمات الله دفاعا عن حرية الانسان (٧٨) . والأمور كلها تشبيهه في تشبيهه . انما الخلاف في الضيافات واختلاف الاحساس بها طبقا للمعاطف الدينية . تؤدي حرية الانسان الى استحقاقه للهدح أو الذم وقانون الاستحقاق لا يخرق لانه نتيجة للحرية . واذا كان الانسان خالق أفعاله وعلى ذلك يتم الاستحقاق فما المانع القول بكأحد مسلمات التوحيد ومقتضيات العدل بأن الله لا يقدر على ما يقدر عليه الانسان ؟ فإله هو العلم والاتساق والواجب والصدق أى انه المداد النظري

لغيره أو لنفسه ولم يثبتوا لله صفة ازلية . وقال الاشعري ان الوصف والصفة بمعنى واحد وكل معنى لا يقوم بنفسه فهو صفة إما قام به ووصف له . ويجوز على هذا المذهب وجود صفة لموصفين كخبر المخبر عن سنواه فانه وصف للسواد وصفة للقائل ويجوز على هذا كون المعلوم موصوفا عند الخبر عنه . وقال أكثر أصحابنا ان صفة الشيء ما قامت به كالسواد صفة للأسود لقيامه به ووصف الشيء خبر عنه . وقول القائل زيد صفة للقائل لقيامه به ووصف لزيد لانه خبر عنه والعلوم والقدر والألوان والاكوان وكل عرض سوى الخبر عن الشيء صفات وليست بأوصاف ، الأصول ص ١٢٨

(٧٧) عند أهل السنة من قال بخلق الأعمال كافر ، وعند أبى على الجبائى العبد خالق لفعله ، المواقف ص ١٧ ب ١١٨ .

(٧٨) قالت الهذيلية بفناء مقدرات الله ، وان أهل الخلد ينصرون الى خصود لذلك سبها المعتزلة (أبو الهذيل العلاف) جهى الآخرة ، المواقف ص ١١٦ .

في حين ان الانسان هو الفعل والتحقيق اى الواجب العملى . لا تعارض
اذن بين الانسان الكامل والانسان المتعين ، بين المثال والواقع . هذا
التفرد للانسان انها يتم بخلق الافعال وبالتالي لا يمكن واد المولود
الجديد باسم الاب الذى منه تولد . ان ارادة الله لفعل الانسان
تعنى فقد انه امر به او أخبر عنه لا انه فعله وقام به بدلا عنه
والا لزام الله الانسان ، ولنفس الاب الابن . وكيف يتولد الابن ويمنع
عنه الماء والهواء ؟ واذا كان الله لا يقدر على ما أخبر بعده او علم عده،
في حين أن الانسان قادر عليه فليس ذلك تعجيزا لله واثباتا لقدرة
الانسان الفائقة بل لان الله هو التطابق والاتساق ، تطابق النظر
والعمل ، اتساق الفكر والوجود في حين أن في الانسان هناك توتر
بين الاثنين . فالانسان قادر على أن يفعل ما لا يعرفه بعد ويعلم ما لم
يفعله بعد . هذا هو التمايز بين الانسان الكامل ، حيث يتطابق المثال
والواقع ، وبين الانسان المتعين حيث يتغايران . ولما كان العقل
والصدق متناقضين وكان الانسان الكامل هو التطابق والاتساق فانه لا
خرج من القول بأن الله يقدر على ذلك كله . وخطا الصياغتين ذو
افتراض تعارض القدرة والعقل ، وكلاهما صفتان متسقتان في الانسان
الكامل . وان كفر اعطاء الاولوية للعقل على القدرة ليس بأكثر من الكفر
الناجم عن اعطاء الاولوية للقدرة على العقل . واذا كان العقل مداد
الاتساق فانه لا خرج أيضا ، زيادة في التأكيد عليه ورغبة في مزيد
من التعيين ، من القول بأن الله لا يقدر على تعذيب الاطفال والمجانين .
واذا كانت الغاية من الاعجاز التحدى فما المانع من قبول الانسان
الدخول في هذا التحدى وجعل الانسان قادرا على أن يأتي بمثل العمل
المعجز ؟ وهل التحدى محكوم عليه سلفا بعدم قدرة الانسان الدخول
فيه وقبوله والاتباع بالمثل ؟ لو كان الامر هكذا لما كانت هناك فرصة
متكافئة بين الطرفين المتنافسين (٧٩) . بل ان اية محاولة أيضا لاخذ

(٧٩) عند النظامية كون الله مريدا لافعاله انه خالقها ولعمل العبد

قدرات أوسع في الاعتبار متشابهة مع القدرة الانسانية وذلك مثل قدرات الطبيعة بما فيها من دوافع وموانع يتم أيضا فكيفها حتى يتم استئثار الله بكل القدرات وكان الايمان لا يصلح الا بهذا التصور الاحادي المطلق للقدرة . وقد يتولد الفعل من فعلين ، وقد تتعلق القدرة بمقدورين او قادرين ولا يعنى ذلك شركة في القدرة الالهية بل اعتراف بالقدرة الانسانية وتشابكها مع باقى القدرات في الطبيعة . بل قد تتولد الاعراض في الطبيعة من تلقاء ذاتها دون ما حاجة الى قدرة انسانية او غيرها فالطبيعة خالقة تكمن فيها الظواهر ثم تبدو تدريجيا او بالطفرة (٨٠) . واذا ما ركزت الفرقة الناجية على الجوانب الغيبية في القدرة فهل هو كفر من الفرق الضالة ان تركز على الجوانب الحسية وان تعتبر القدرة في سلامة البنية وتأثيرها في الطبيعة ؟ ليس للانسان فعل غير الارادة . وكل ما سوى افعال الانسان حادثة بالطبيعة . بل ان الارادة هي الميل الطبيعي في الانسان وليس خموله ، يقظته دون سبهوه وغفلته . وهل التركيز على طبائع الاشياء كفر واللجوء الى ارادة خارجية قاهرة تفعل ما تشاء كسلطان اعظم لا يرده احد هو الايمان ؟ بل ان تصور افعال الله تتم طباعا اقرب الى الطبيعة الخيرة حيث تكون ارادة الله تعبيرا عن حريته ، لا كارهها ولا مكرها . ومن ثم كانت حرية الانسان . خلق الله له في العالم وامره اياه دون اجبار وقهر بل تركه لطبيعته

انه امر به ، وعند الاسوارية الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه ، وعند الاسكانية الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين ، وعند بشر بن المعتز الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان عاقلا عاصيا ، وعند المرادية الله قادر على ان يكذب ويظلم والناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما ، وعند هشام بن عمرو القوطى لا يقال ان الله الف بين القلوب ، المواقف ص ٤١٦ .

(٨٠) عند المرادار يجوز ان يتولد فعل من فاعلين تولدا ، وعند بشر بن المعتز الاعراض والالوان والطعوم والروائح وغيرها تقع بتولدة ، المواقف ص ٤١٦ .

الحرية المماثلة لطبيعة الخالق (٨١) . وهل الإيمان بالضرورة هو إثبات قدرة قادرة على ما لا يكون وعلى ما لا يعلم القادر ، ضد حرية الإنسان وضد قانون الطبيعة ؟ وهل الغاية من ذلك هي عتبة السلطان الجائر ؟ فما أسهل بعد ذلك إذا ما قامت العقيدة بأعداد البناء النفسى للناس على هذا التسليم للإرادة وانكار فعلها وقدرتها وحريتها أن تستسلم لإرادة السلطان الجائر والرضوخ لأوامره (٨٢) .

وقد انتهى ذلك في العقائد المتأخرة الى عودة العدل الى التوحيد بعد أن خرج منه وتدمير العالم كله ، حرية الانسان وقانون الطبيعة .
 رآصبح العالم دائرا بين قطبين الاعلى موجب يستغنى عن كل ما سواه والثانى سلب مفتقر كل ما عداه اليه . وبالتالي تأسست أنظمة القهر في الذهن وفي النفس على أسس تصورية كونية خالصة تبيل أن تتأسس في الواقع كأنظمة سياسية تعتمد على العسكر والجند (٨٣) . التكنم

(٨١) عند ثمامة بن الأشرس القمري الأعمال المتولدة لا فاعل لها ، والاستطاعة سلامة الآلة . لا فعل للانفسان غير الإرادة ، وما عداها جاءت بلا محدث ، والعالم فعل الله بطبعه ، وعند الجاحظية الإرادة في الشاهد أنها هي عدم السهو . ولعل القمير الميل إليه ، وعند الكعبية فعل الرب واقع بغير ارادته ، وقالت الخياطية بالقدرة وأن ارادة الله كونه غير مكره ولا بكاره ، وهي في أعماله نفسه الخلق وفي أفعال عباده الامر ، الواقف ص ٤١٦ ب ٤١٨ .

(٨٢) من عقائد الفرقة الناجية أنه ما علم أنه لا يقع من الحوادث فإيقاعه مقدور له . فان المعنى يكون المعلوم الذي لا يقع مقدورا لله أنه في نفسه ممكن وأن القدرة عليه في نفسها صالحة له لا يقصر تعلقها عنه حسب تصور تعلق الحادثة عن الألوان . فهذا معنى كونه مقدورا ثم ما علم الله أنه لا يقع فإنه لا يقع قطعا ، الارشاد ص ٢٢٩ .

(٨٣) ويجمع معاني هذه العتائد كلها قول لا اله الا الله محمد رسول الله . اذ معنى الالهية استغناء الاله عن كل ما سواه ، واقتدار كل ما عبده اليه . فمعنى لا اله الا الله لا مستغنى عن كل ما سواه ومقتدرا اليه كل ما عبده الا الله . اها استغناؤه عن كل

اذن نسلح مشهور ضد الخصوم السياسيين حتى ولو كانت عقائدهم يشارك عقائد الفرقة الناجية ولكن تستعمل لحساب المعارضة والثورة وليس لحساب الخضوع والاستسلام . فاثبات القدر ونفى قدرة الانسان لو كان ذلك من اجل قدرة الثورة على الظلم واثبات التكليف الذى هو اصل البقاء فانه يكون كفرا . اما اذا ادى الى الخضوع والتسليم فانه يكون ايمانا ! واثبات الجبر والاعتراف بالقضاء والقدر لو كان الهدف من ذلك الثور ضد الظلم والانتصار للحق ضد الباطل - وهو ما حاولته الحركات الاصلاحية الحديثة باعتبار ان الايمان بالقضاء والقدر يولد قوة هائلة على التحرر لانه يمنع من التردد والاحجام والشك والتذبذب - فانه يكون كفرا . اما اذا ولد الايمان بالقضاء والقدر والاستسلام للامر الواقع والخضوع للسلطان فهو لب الايمان (٨٤) ان الفرقة الناجية في موضوع خلق الاممال تعلن عن

ما سواه .. ويؤخذ منه ايضا انه لا يجب عليه فعل شيء من الممكنات ولا تركه اذ لو وجب عليه شيء منها عقلا كالثواب مثلا لكان مفتقرا الى ذلك الشيء ليتكامل به غرضه اذ لا يجب في حقه الا ما هو كمال له . كيف وهو جل وعاز الغنى عن كل ما سواه .. السنوسية ص ٦ .

(٨٤) يكفر أهل السنة الفرق الأخرى مثل البوارج والشيعة والجبرية ونقيض فرق المعتزلة التي تقول ببرايمهم في اثبات القدر فعند الإباضية بالرغم من أن الاستطاعة قبل الفعل إلا أن فعل العبد مخلوق لله . ينفى العالم كله ببقاء أصل التكليف . وقال الشيبانية (الثعلبية العجاردة الخوارج) بالجبر ونفى القدرة الحادثة ، وقالت الميمونية بالقدر والاستطاعة قبل الفعل وإرادة الله للخير دون الشر والمعاصي ، وتخالف الشعبية الميمونية في القدر . وأضافت الخليفة (العجاردة) القدر خيره وشره الى الله . ووافقت الاطرافية (العجاردة) أهل السنة في أصولهم وبالنسبة للقدر ، وعند العلوية (الجازمية العجاردة) فعل العبد مخلوق لله ، الموافق ص ٤٢٥ - ٤٢٦ ، وعند المغرية (الشيعة) كتب الله على كنه أعمال العباد ، الموافق ص ٤١٩ ، وعند الجبرية اسناد فعل العبد الى الله ، وهي متوسطة

الايهان وهو تحصيل حاصل دون برهان أو اقتناع . وإذا كان عمل العقل في التوحيد غـ ما يكون تحصيل حاصل إلا أن عمله في خلق الأفعال يقوم على تحليل السلوك الانساني . وما الفائدة من الدفاع عن حق الله وحقوق الانسان أولى بالدفاع ؟ ألا تؤدي عقائد الفرقة الناجية في موضوع الأفعال الى تدمير الانسانية المستقلة والقضاء على المبادرة الحرة وإنهاء أية إمكانية للخلق والإبداع ؟ ألا ينتهي ذلك الى تبرير نظم القهر والطغيان فما أسهل أن يتمثل السلطان بدور الله ثم يزحزحه شيئاً فشيئاً حتى يتحول الى سلطان اله ويتول الله الى اله سلطان ؟ هل النجاة في الاستسلام للامر الواقع وإنهاء أية إمكانية للتغيير في الحاضر أو المستقبل ؟

د - العقل الغشائي . ولا يظهر سلاح التفكير كثيراً في موضوع

العقل الغشائي الشق الثاني من أصل العدل في الانسان المتعين إذ تتفق الفرق جميعاً الناجية والضالة في أن للعقل دوراً في فهم النقل وهو أساس نظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى . بل يحتاج التشبيه الى عقل من أجل الأحكام النظرية . ولا غرابة أن يكون أول الخلق حياً حتى يصح منه الاستدلال إذ لا استدلال بلا حياة (٨٥) . وان تحليل الالتاظ في النقل لا يتم إلا بالعقل والا لكان استعسالا لحجة سلطان بلا برهان . ولا سبيل الى احكام الالفاظ المتشابهة

تثبت للعبد كسبا كالاشعرية وخالصة لا تثبته كالجهمية التي تنفي قدرة العبد أصلاً ، والنجارية موافقون لاهل السنة في خلق الأفعال وأن الاستطاعة مع الفعل وأن العبد يكتسب فعله ، ومع ذلك تكفرها الفسقة الناجية ، والمزجئة مثل بعض المعتزلة نقول بالقدر مثل غيلان والصالحى وأبو شمر ومحمد بن شبيب ، وهم مثل أهل السنة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، غنى لا يحتاج الى شيء ، المواقف ص ٢٨٤ — ٣٠٤ .

(٨٥) عند الكرامية (المشبهة) يجب أن يكون أول الخلق حياً فيصح منه الاستدلال ، المواقف ص ٢٩٤ .

أو إلى تحقيق المجاز أو تخصيص العام أو تقييد المطلق أو الاستثناء
 إلا بأعمال العقل في اللغة . والالفاظ إنما من الوحي أو من الاستعمال
 من العقل فالعقل الذي يشمل الحس والاشتقاق قرينة لفهم النص
 مع الاصطلاح والعرف . وإن تحليل الترادف والاشتراك والتضاد
 إنما يتم ذلك كله بالعقل . وإذا كان اللفظ إنما هو وسيلة لحمل
 المعنى ودال على دلالة فإن المعنى أو الدلالة لا يمكن فهمها إلا
 بالعقل (٨٦) . لا سبيل إذن إلا استعمال التأويل . فإذا كان التفسير
 الحرفى يوقع في التجسيم والتشبيه فإن التأويل الباطنى يوقع في تجسيم
 مضاد وتشخيص للنص وتعيين له في واتسع نفسى معين ، فإذا كان
 التجسيم والتشبيه يتمان في مجتمع السلطة فإن التأويل الباطنى يتم
 في مجتمع الاضطهاد . فكل مضطهد يثور على الاضطهاد يكون بياناً
 للناس ، وهو مخاطب بالوحي ، وهو الذى يحل روح الله فيه ،

(٨٦) يتضح ذلك خاصة عند ابن حزم في عبارات كثيرة مثل :
 أن الكلام على حكم لفظة قبل تحقيق معناها ومعرفة المراد بها وعن
 أى شيء يعبر عنها للوقوف على حقيقتها . . الفصل ج ٣ ص ٢١ ، لفظة
 الاستطاعة التى فى معناها تتنازع لفظة قد وضعت فى اللغة التى بها
 نتفاهم ونعبر عن مرادنا على عرض فى المستطيع ص ٢٣ ، وهى أيضاً
 الفاظ عربية معروفة المعانى فى اللغة التى نزل بها القرآن فلا يحل
 لأحد تحريف لفظة معروفة المعنى فى اللغة عن معناها الذى وضعت له
 فى اللغة التى خاطبنا بها الله فى القرآن الى معنى غير ما وضعت له
 إلا أن يأتى نص قرآن وكلام عن رسول الله أو إجماع الأمة على أنها
 معروفة عن ذلك المعنى الى غيره ويوجب صرغها ضرورة حس أو بديهية
 عقل فيوقف حينئذ عندما جاء من ذلك . . . وهذا موافق للغة والقرآن
 والبراهين الضرورية العقلية . . . ص ٣٨ ، وهذا ما لا يجوز فى اللغة
 أصلاً ولا فى العقول ص ٤٣ ، والمجبر فى اللغة هو الذى يقع الفعل
 منه بخلاف اختياره وقصده فأما من وقع فعله باختياره وقصده
 فلا يسمى فى اللغة مجبراً ، ص ١٩ ، فإذا فسرت جميع هذه الالفاظ
 ورسمت كل ما يقع عليه وفعلت كذلك فى جميع الاجناس والانواع فقد
 انتهت المعانى وانقطعت ولا سبيل الى التهادى بلا نهاية أصلاً لأن
 كل ما ينطق به العقل ويعتد الاجناس والانواع البتة ، والانواع
 والاجناس محصورة ، ص ٦٧ .

ويكون الظالم هو الطاغوت والشيطان (٨٧) . فإذا كان التأويل الحرفي انما يتبع المتقدمين ويقلد السابقين دون اعمال لقواعد اللغة أو لمصالح الامة فان التأويل العقلي انما يهدف الى تنزيه التوحيد وتثبيت العدل . ان الفهم الحرفي للنصوص يؤدي الى تحويل الصورة الذهنية الى شيء ، والاثر النفسى الى واقعة مادية ، والخيال الى حس حتى ولد اصطلاح ذلك بالعقل والطبيعة والحرية وخالف المسؤولية والقانون والعدل . فى حين يبدو ان العقل هو السبيل لفهم حقائق الوحى وتحويلها من الصورة الذهنية الى المعنى العقلى ، من التشبيه الى وجه الشبه . التأويل العقلى اذن هو السبيل الى التنزيه ولهم الوحى والقضاء على كل أساس مادى أو حسى فى التجسيم ، والرجوع من الصور الذهنية الى المعانى العقلية ، والانتقال فى النهاية من التشبيه الى التنزيه . العقل هو الوسيلة التى بها يمكن احكام التشابه فى النصوص اذ أن كثيرا منها مجازيا لا يحتوى على فكرة بقدر ما يوحى

(٨٧) ادعى بيان بن سميان لنفسه الربوبية كالطولية وهو المذكور فى القرآن « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين » (٣ : ١٣٨) ، الفرق ص ٢٣٧ ، ومحمد بن اسماعيل بن جعفر هو الذى نادى موسى بن عمران من الشجرة فقال له « انى انا ربك فاخلع نعليك انك بالوادى المقدس طوى » . (٢٠ : ١٢) ، الفرق ص ٣٠٢ - ٣٠٣ ، يحا الله فى الاجساد « اذا سويت ونفخت فيه من روحي فقعدها له بساجدين » (١٥ : ٢٩) ، الله حل فى آدم لانه فى احسن تقويم « لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم » (٩٥ : ٤) ، وهذا هو رأى ابي حنبلان الدمشقى والطولية السلمانية) ، الفرق ص ٢٥٩ - ٢٦٠ ، وعند المغيرة بن سعيد كان وحده ولا شيء معه . فلما اراد أن يخلق الاشياء تكلم باسمه الاعظم فطار فوق التاج من على راسه « سبح باسم ربك الاعلى » ، اول ما خلق ظل محماد « قل ان كان للرحمن عبدا فانا اول الاعلى » ، اول ما خلق ظل محمد « قل ان كان للرحمن عبدا فانا اول العبادين » (٤٣ : ٨١) ، والمظلوم والمجهول هما أبو بكر وعمر فى « انا عرضنا الامانة ... وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا » (٣٣ : ٨٢) ، والشيطان هو عمر فى « كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر فلما كفر » (٥٩ : ١٦) وعلى هو الكسف الساقط (٥٢ : ٤٤) .

بصورة فنيّة الغرض منها التأثير على النفوس . فالتساويل ضرورة
للتنزيه (٨٨) .

فإذا كان العقل أساسا للنقل فمن المستحيل تكفير القول بالواجبات
العقلية أو تبرئة الله عن فعل القبائح وتنزيهه عن فعل الشرور والآثام
أو الصلاح والاصلاح والغائية والعلية أو اللطف والالطاف أو
العوض عن الآلام . فما العيب في الانسان العاقل ؟ اليس الحسن
والقبح العقليّات افضل من الحسن والقبح الحسيين وأوسع نطاقا
وشسولا ؟ وما الضرر في العقل الغائي ؟ ما العيب في ارتباط أعمال
الله بمصلحة الانسان وتبرئة الله عن الشرور والظلم والقبح ؟ وما
الضرر في اعتبار الانسان حرا مسؤولا وأن الخير والشر من فعله
بدلا من نسبتهم الى الله وتدمير حرية الانسان أو تبرئة الله واتهام
الانسان ؟ وايهما افضل في تصور العالم ، العشوائية أم الغائية ،
اللاعقل أو العلية ؟ (٨٩) ان عقائد الفرقة الناجية انها هي دفاع
عن الله في حين أن عقائد الفرق الهالكة انها تدافع عن الانسان .

(٨٨) التأويل الذي تأولناه هو تأويل بعض المتقدمين وليس
للنحويين حجة على الصحابة والتابعين ! اللع ص ١٠٤ ، أما بعد ،
فان كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم
أهواؤهم الى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن
على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطانا ولا أوضح به برهانا ولا نقله
عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين فخالفوا روايات
الصحابة عن نبي الله . . . الابانة ص ٧ - ٨ ، وأما المعتزلة فقد أطبقوا
على أنه لا يجوز تفسير الآية بالوجه الاول . والوا الى الوجه الثاني ،
وجعلوه من باب التمثيل . وهذا منهم بناء على أن كل ما لا يدركه العقل
لا يجوز القول به كما عرف من أصلهم من تقديم العقل على النقل ،
شرح الفقه ص ٨٧ .

(٨٩) من أسباب كفر المعتزلة قولهم بالحسن والقبح العقليّين ،
وجوب رعاية الحكمة في أعمال الله ، وعند النظارية لا يقدر الله
أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا أن يزيد أو ينقص من
ثواب وعقاب ، المواقف ص ٤١٥ - ٤١٦ ، توجب الجبرية المعسفة
بالعقل ، المواقف ص ٤٢٨ .

الى اى الدفاعين نحن أحوج ؟ ويؤدى الدفاع عن الله الى الدفاع عن السلطان ، فكلاهما دفاع عن السلطة المطلقة فتختلط السلطان سلطة الله وسلطة السلطان في أذهان العامة وفي نفوس الجماهير . في هذا التصور لا وجود لقانون معروف مطلق وشامل بل يوجد قانون بشخص برادة السلطان . لا وجود للغائية والقصدية ، لا وجود للمراجعة والتظلم أو الرقابة والسيطرة الشعبية ، لا وجود للعبد كقوله بعد أن ابتلعها التوحيد من جديد وأصبح مسيطرا على كل شئ . لا وجود للثورة على الظلم بعد أن أصبح كل ولقع في العالم عدلا (٩٠) فكيف ينجو الانسان بنفسه بعقائد الفرقة الناجية ؟ ولم الاتهام بالضللال وللقول بأن الانسان هو الروح وان البدن آلتها ؟ (٩١) ليست هذه هي النظرة المثالية السائدة عند كل الفرق وفي ايمان العموم والموروث العقائدى للامة ؟ الا يتفق هذا التصور مع النظرة المثالية للعالم ؟ ان عقائد الفرقة الناجية اثباتت صياغتها من وجهة نظر الله فيضع المتكلم نفسه مكان الله وينظر الى العالم فمراه ذاتا وصفانا وأفعالا ، ويرى ارادته المخالفة لارادات الناس ، ويراه الأمر والنهى في الاثياء ، ويرى كل ما في العالم خاضعا له . بينما ثبت صياغة عقائد الفرق الهالكة من وجهة نظر الانسان . فيرى المتكلم ذاتا محضة لا يمكن ردها الى صفات أو الى افعال ، ويرى الانسان حرا مريدا قادرا له عقل يدرك به الحسن والقبح . فالفرق الهالكة اقرب الى الموقف الانسانى أما بالنسبة للفرقة الناجية فالله وحده هو القادر على اثباتها لان عقائدها تتضمنه في

(٩٠) من عقائد الفرقة الناجية أنه لا يجب عليه شيء . ان انساب فيفضله ، وان عاقب فيعذله . لا غرض لفعله ، ولا حاكم سواه لا يوصف فيها يفعل أو يحكم بجور ولا ظلم ، المواقف ص ٤٣٠ .
(٩١) عند النظامية الانسان هو الروح والبدن آلتها ، المواقف ص ٤١٦ .

العلم الالهي . الفرق الهالكة اقرب الى النواضع ووصف الامور سني ما هي عليه في حين ان الفرقة الناجية اقرب الى الغرور والادعاء وهي تصف الامور من خارج الموقف الإنساني فتنتهي الى تخطيطه وتقع في الاغتراب . فاذا ما قارنا فترتين من التاريخ ، كلا منهما تعبر عن روح العصر وروح الحضارة ، الاولى عصر الازدهار والثانية عصر الانهيار لوجدنا ان الاجماع السابق انما نشأ في عصر معين ، في مجتمع مناصر عبر عن نفسه في نسق عقائدي مركزي ، لاهوت القوية والسيطرة ، الخضوع والطاعة . كل شيء يدور في كنف هذه السلطة المركزية ممثلة في الله او في السلطان او في الامير او في رب الاسرة ، ولما كانت روح العصر وروح الحضارة قد تغيرا حاليا نفسيا واجتماعيا اسبح هذا اللاهوت القديم احد اسباب مآسيه ، يستغله الطاغية لتركيك سلطانه في نفوس الناس . وما اسهل انقياد الجماعة للطاغية اذا كان لديهم من قبل الاستعداد النفسي لذلك . وفي هذا العصر حيث بدأت حركات التحرر ينشأ لاهوت التحرر او لاهوت الثورة . وينشأ اجماع جديد اذ ان لكل عصر اجماعه يعبر عنه وعن مصالح الناس ، يثبت القدرية على خلق الافعال وسلطة العقل وحق الجماعة وضرورة الثورة على الظلم ورفض السلطة المركزية وما يتبعها من خضوع وطاعة وولاء .

٣ - هل هناك تكفير في السمعيات (النبوات) ؟

تشمل السمعيات موضوعات اربعة : النبوة اي تاريخ البشرية في الماضي وتطور الوحي ، والمعناد اي مستقبل البشرية وامكانية حياة اخرى بعد الموت ، والايمان والعمل ، واخيرا الامة ، وكلها من السمعيات التي لا يجوز تكفير احد فيها لانه لا يمكن اثباتها بالعقل فاذا جاز تكفير احد في الالهيات اي العقليات لانها من القطعيات يستطيع الانسان ان يصل فيها الى يقين ، فانه لا يجوز تكفير احد في السمعيات اي النبوات لانها من الظنيات التي لا يستطيع الانسان ان يصل فيها الى يقين نظرا لاعتمادها على النقل فقط . والنقل

لا يعطى الا الظن ، والظن لا يغنى عن الحق شيئا . وبالتالي فان تكفير الفرق الضالة في السمعية هو في ذاته خروج على عقائد الفرقة الناجية .

١ - تطور الوحي (النبوة) . ففى موضوع النبوة ما العيب فى القول بأن نظم القرآن ليس بمعجزة فى ثقافة تقوم على الابداء الشعري واللغوى ؟ ولماذا لا يكون الاعجاز خارج النظم فى الفكر والتشريع والمنهج ، وهو ما لم يعرفه العرب كثيرا من قبل ؟ وما الذى يمنع الانسان من أن يثبت جدارته ، قابلا للتحدى ، قادرا على النظم شعرا وابداعا وخلقاً متشبهاً بالله دون تقليد للقرآن مادام الاعجاز ليس فى النظم بل فى الفكر ، ليس فى الصورة بل فى المضمون ؟ ليس القرآن كتاب تحليل وتحريم بل كتاب فكر وليس الغرض منه تغليف العالم بقوانين وتقييد السلوك الانسانى بقواعد بل مساعدة الطبيعة على الأزدهار والحياة على النماء . وان انكار سورة منه مثل سورة يونس يظرة تطهيرية صرفة وكان الجنس عيب وتحليله رذيلة وكان الصمت فيه واجب والتستر عليه فضيلة . واذا كان القرآن حادثا فهم جسم وبالتالي ينطبق عليه التحول اثباتا لدخول الوحي فى العالم ، قراءته ونبأه بالصوت ، وكتابته ورؤيته بالحرف ، وفهمه بالذهن ، وتطبيقه بالفعل . فمادام القرآن قد نزل فقد أصبح جزءا من العالم ولم يعد صفة ازلية للذات الالهية كما هو الحال فى الكلام . وكلما ركزت الفرقة الناجية على الكلام الازلى والقرآن القديم حدث رد فعل عند الفرق الهالكة باثبات الكلام فى العالم والقرآن الحادىث . وما أسهل أن يولد الدفاع عن حق الله دفاعا مضادا عن حق الانسان . ولماذا اثبات كرامة الاولياء وتعميم المعجزة على غير الانبياء ؟ ليس ذلك خرقا لقوانين الطبيعة وايها للناس وقضاء على العقل والفعل والمبادرة والمسؤولية الفردية ؟ وكان من الطبيعى أن يولد

تركيز الفرقة على الانبياء كدليل على صدق النبوة واستمرارها في الانسداد قول الفرق الهالكة بجواز بعثة الرسل بلا دليل (٢١٢) .

وفي مجتمع الاضطهاد من الطبيعي أن يصير الإمام نبيا أن لم يكن الهيا . فهو صاحب رسالة وبلاغ ، صاحب دعوة وحق ، أحسابا بالدعوة والرسالة من أجل شحذ الهمة ولم الشمل وتجنيد الدعاة وكرد فعل على اغتصاب السلطة من الإمام الجائر يرتفع الإمام المظلوم الى مصاف النبي وكان النبوة أناس للإمام وليست للنبي . ولكن الذين أخذوا مكان الإمام ، أئمة الزور ، هم الذين منعوهم . والقول بأن جبريل أخطأ في تبليغ الرسالة الى الرسول الحق هو مجرد تشبيه ومغالاة من أجل إعادة الحق الضائع الى الإمام المهضوم . وإذا كان النبي يأخذ النبوة من الله بواسطة جبريل فإن الإمام نبي من الله مباشرة ، يسمح الله رأسه بيده ويطلب منه التبليغ للناس مباشرة بلا حاجة الى واسطة ، وهم ، درجة في القرب أعظم . والوحي متصل لا ينقطع . تتواصل النبوة في الإمامة مما يجعلها أكثر قدرة على تجنيد الناس . وقد تعمم النبوة ويصبح كل مؤمن نبيا حتى ينشأ الفرد الداعية صاحب الفكرة والمحافظ على المبدأ . وقد يبلغ إيمان البعض إيمان الملائكة . فليس صعبا إنشاء الإنسان المتوفى « السوبرمان » . ينالون الخلود ، ويرفعون الى السماء كما هو الحال في تاريخ الأديان في اليهودية (أخنوخ ، دانيال) ، في المسيحية (المسيح) . وقد يغلب الواقع الحلم فيموتون . النبوة والرسالة صفتان غير الوحي . والوحي هو الشيء المحمول .

(٩٢) عند النظامية القرآن ليس بمعجزة ، وعند المردارية الناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظاما ، وعند الهشامية لا دلالة في القرآن على حلال وحرام ، وتكرر الميمونية المعجزة سورة يوسف ، وعند الجاحظية القرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة ، وعند الجبائية (أبو علي) لا كرامة للأولياء . ويتفق مع أبي هاشم في نصبة الانبياء ، أما الإباضية فمقدم جوزوا بعثة رسول بلا دليل وكلفوا اتباعه ، المواقف ص ٤١٦ ، ص ٤١٨ ، ص ٤٢٥ .

الرسالة علاقة النبي بغيره (البعد الافقى) أما النبوة فعلاقة بالنسبة
بالله (البعد الرأسى) . اذا ما تطورت النبوة تثبتت الامامة لان تطور
النبوة اثبات للامامة وتحقيق لغايتها . كل مرسل رئيسول وليس كل
رسول مرسلا . وذلك اثبات آخر للامامة لان الامام مرسل وبالتالي
فهو رسول . والمعجزة والعصمة ليسا حكرا على النبى بل يعلمان
الامام . الخلاف اذن بين الفرقة الناجية والفرق الضالة خلافاً في
الذرية وليس في النوع . فكلهما يثبتان المعجزة والكرامة والعصمة
ثم يختلفان . في الثبوت فيه النبى وحده أم النبى والامام . وان الظروف
النفسية لمجتمع الاضطهاد ، عزل الامام وتثبيت خلفاء النبى ، هى
التي ولدت رد فعل دفاعى مضاد ، تثبت الامام حتى ولو ادى ذلك الى
عزل النبى (٩٣) . ان الفرقة الناجية لا تميز بين مراحل الوحي السابقة
وبين آخر مرحلة ، وتقضى على الفرق في النوع بين العتوم والخصوص ،
بين تطور النبوة واكتمالها ، بين الحاجة الى المعجزة كبرهان خارجي

(٩٣) لهذا السبب تكفر اهل السنة لفرق الشيعة . فعند الخطابة
« أبو الخطاب الاسدى » الاثنية انبياء ، وأبو الخطاب نبى وفرضه ا
طاعته . . وفيه الامام بزيغ ، وان كل مؤمن يوحى اليه . وفيهم من هو
خير من جبريل وميكائيل . وهم لا يموتون بل يرفعون الى الملكوت .
وقيل هو عمارو بن بنان العجلي الا أنهم يموتون ، عند الكاملية تناسخ
الامامة وقد تصير في شخص نبوة ، وعند المغيرة أرسل محمداً
والناس في ضلال . وعرض الامانة وهو منع على من الامامة على
السموات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها
الانسان وهو أبو بكر . حملها بأمر غير بشرط أن يجعل الخلافة بعده
له . وقوله « مثل الشيطان » نزلت في أبى بكر وعمر . وعند المنصورية
(أبو منصور العجلي) الامامة صارت لمحمد بن على بن الحسين .
عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يا بنى اذهب فبلغ
عنى وهو « الكسف » . والرسل لا تنقطع ، وقالت الغرابية أن محمد
بعلى أشبه من الغراب بالغراب ! فغلط جبريل من على الى محمد ، وعند
المشبهة النبوة والرسالة صفتان سوى الوحي والمعجزة والعصمة .
وصاحبها رسول . ويجب على الله إرساله لا غير وهو حينئذ مرسل ، وكل
مرسل رسول بلا عكس . ويجوز عزله دون الرسول . وليس من الحكمة
رسول واحد ، المواقف ص ٤١٩ - ٤٢٠ ، ص ٤٢٩ .

والحاجة الى دليل داخلى فى الفكر والتشريع . فالوحى فى آخر مرحلة عندما تكتمل النبوة لا يفعل الاعاجيب ولا يقوم على المعجزات بل يكون قد ادى غرضه وهو الاسراع فى تطور الوعى الانسانى وتحقيق كماله ، حرية الارادة واستقلال الذهن . فاذا ما تحققت الغاية لم يعد الانسان بحاجة الى نبوة ، يكتمل الوحي وتنتهى النبوة ويصبح العلماء ورثة الانبياء أى استمرار الوعى النظرى والممارسة العملية فى قيادة الامة وتأسيس الدولة . وهو أيضا ما اكدته الحركة الاصلاحية الأخيرة (٩٤) .

ب — مستقبل الإنسانية (المعاد) . وفى موضوع المعاد لماذا يكفر قائلون الاستحقاق ؟ ولماذا الاعتراض على منع التوبة فى حالة الاسرار عليها . والعلم بها والقدرة عليها (٩٥) ؟ وما الغيب فى ان يكون العقل مناط التكليف ؟ أليست هذه كلها أيضا من عقائد الفرقة الناجية ؟

(٩٤) عند الفرقة الناجية بعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد ، الموافق ص ٤٣٠ ، ويعلن محمد عبده نهاية الوحي واكتمال النبوة أى استقلال الارادة والفكر اذ يقول « ثم للانسان بمقتضى دينه امران عظيمان طالما حرم منها وهما استقلال الإرادة واستقلال الراى والفكر . وبهما كملت له انسانيته واستعد لان يبلغ من السعادة ما هيا له الله بحكم الفطرة التى فطر عليها » . وقد قال بعض حكماء الغربيين من متأخريهم ان نشأة المدنية فى أوربا انما قامت على هذين الاصلين . فلم تنهض النفوس للعمل ، ولم تتحرك العقول للبحث والنظر الا بعد ان عرف العدد الكثير من انفسهم وأن لهم حقا فى تصريف اختيارهم وفى طلب الحقائق بعقولهم . ولم يصل اليهم هذا النوع من العرفان الا فى الجيل السادس عشر من ميلاد المسيح . وقدر ذلك الحكيم ان شساعا سطم عليهم من آداب الاسلام ومعارف المحققين من أهله فى تلك الازمان ، الرسالة ص ١٦٠ .

(٩٥) انفرد أبو هاشم الجبائى بإمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بتبعيه ولا مع عدم القدرة ، الموافق ص ٤١٨ ، وعند أبى على يجب أن يكون مكلفا باكمال عقله وتهينة اسباب التكليف له ، الموافق ص ٤١٨ ، وعند جهم توجب المعرفة بالعقل ، الموافق ص ٤٢٨ .

ليس المهم اذن هو التكفير العقائدي النظري بل مدى توظيف هذه
العتائد دفاعا عن السلطة كما تفعل الفرقة الناجية أم الثورة عليها
كما تفعل الفرق الضالة . وأيها أفضل الاستحقاق أم الشفاعة ؟
التوبة أم العفو ؟ الشهادة أم البشارة كطريق للجنة ؟ ونظرا لاهمية
التكليف والايمان فمن الطبيعي أن يكون اليهود والنصارى والزنادقة
والمجوس والاطفال والبهائم لا يدخلون الجنة ولا ناراً ، فالمعقل والتبليغ
أساس التكليف . وهو لا يختلف كثيرا عن عقائد الفرقة الناجية .
وفي تشخيص قانون الاستحقاق بعد الموت فإن القول بالنفاسخ هو نوع
من اثبات خلود الروح والمادة معا كما هو الحال عند آخر الحكماء
في خلود العقل الكلي ضد الفردية والتقطع من أجل الشمول والتواصل
بالرغم من الاعتراضات الفقهية عليه . وقد يكون الدافع لانكار القيامة
هو حدوث الهول والزلزلة في الدنيا . فلم يعد هناك غرق بين الواقع
والخيال إذ يتحول الواقع الى خيال والخيال الى واقع . فالنعيم
والعذاب في الدنيا وليس في الآخرة دون حاجة الى تعويض عن الدنيا
في الآخرة . وقد يحدث تشخيص للجنة والنار فتصبح الجنة رجلا تجب
موالاته . وهو الامام ، والنار رجلا تجب عداوته وهو عدو الامام
يتحول كل شيء الى الامام ونقيض الامام . ولماذا تخلق الجنة والنار
الآن ولا حاجة لاحد بهما . من يقطن فيهما ؟ وما الفائدة منهما . وهما
بلا سكان ؟ وأيها أفضل مشاركة الجنة والنار صفة البقاء أم القول
بفنائهما حتى يبقى الله وحده ؟ وما دام الامر كله تشبيها وتشخيصا
فالقول بأن الجنة والنار لم يخلقا بعد هو اقرب الى العقل وأكثر
سيطرة على الخيال (٩٦) . أن عقائد الفرقة الناجية في أمور المعاد

(٩٦) عند الثمانية اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون
ترابا لا يدخلون الجنة وكذا البهائم والاطفال ، من لا يعلم خالقه
من الكفار معذور ، وزاد فضل الحربى التناسخ وأن كل حيوان
مكلف ، المواظف ص ٤١٧ ، وانكرت الجناحية الجنة والنار . وعند

تشخيص وتشبيه وتصوير كما هو الحال في التوحيد دون تمييز بين
قانون الاستحقاق وصورة الشخصية . تقضى على قانون الاستحقاق ،
وتوقع الانسان في عالم لا يضبطه قانون ولا يحكمه فكر ، وتتحول الفرقة
الناجية الى اهل هوى وضلال (٩٧) .

ج - النظر والعمل (الاسماء والاحكام) . ويبدو ان التكفير
المعتزلى النظرى فى اصولى التوحيد والعقل كان الغرض منه استبعادا
لهلى الفرق المعارضة . فإذا وقع التكفير فى الموضوعات العقلية
الاربعة الذات والصفات وخلق الاعمال والعقل والنقل فانه لم يقع إلا فى

المنسورية الجنة رجل امزنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد وهـ
خسده وكذا الفرائض والمحرمات ، المواقف ص ٤١٩ — ٤٢٠ ، وعند
الهشامية (هشام بن عمرو الفوطى) الجنة والنار لم تخلقان بعد ،
المواقف ص ٤١٧ ، وعند الجبرية (جهنم) الجنة والنار تفنيان ،
المواقف ص ٤٢٨ .

(٩٧) عند الفرقة الناجية المعاد حق وكذا المجازاة والمحاسبة
والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها والكنار
فى النار . ويجوز العفو ، والشفاعة حق ، المواقف ص ٤٣٠ وجهة
قولنا أن الجنة حق والنار حق وأن السبابة آتية لا ريب فيها وأن
الله يبعث من فى القبور . . . وندين بأن لا ننزل أحدا من اهل التوحيد
والمتمسكين بالايهان جنة ولا نارا الا من شهد له الرسول بالجنة . . .
ونقول أن الله يخرج قوما من الجنة بعد أن انتحشوا بشفاعته محمد . .
ونؤمن بعذاب القبر وبالخوض ، وبأن الميزان حق والصراط حق
ونقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول الله . . . ونؤمن
بعذاب القبر ومنكر ونكير ومساعلتها للمدفونين فى قبورهم ، ونقر أن
الجنة والنار مخلوقتان . . . وأن الارزاق من قبل الله يرزقها عباده
خلالا وخراما ، وأن الشيطان يوسوس للانسان ويشككه ويخطئه
خلالا لقول المعتزلة والجهمية . . . ونقول أن الصالحين يجوز أن
يخصهم الله بآيات يظهرهم عليهم ، وقولنا فى اطفال المشركين أن الله
يؤجج لهم فى الآخرة نارا ثم يقول لهم اقتحموها . . . الابانة ص ١٠
١٢ ، وقد انكر المعتزلة الميزان والحساب والكتاب بعقولهم الناقصة
مخ وجود الأدلة القاطعة فى كل من هذه الابواب . . . ومن دستائير
المعتزلة انكار الصراط ، شرح الفقه ص ٨٦ — ٨٨ .

موضوعين سمعيين النبوة والمعاد دون الايمان والعمل والامامة مع ان هذين الموضوعين هما بيت القصيد . النبوة والمعاد يشيران الى التاريخ . الغام في حين ان النظر والعمل والامامة تشير الى التاريخ المتحقق . والقصد كله هو تكثير العمل الفردي والفعل الجماعي ، الاول متمثل في الفعل والثاني في الثورة . القصد من الاول اخراج العمل من الايمان حتى لا يتم تكثير السلطان والثاني الغرض منه الطاعة لاولى الامر حتى لا يقع الخروج عليهم . العمليات اذن هي الغاية من التكثير تحت غطاء النظريات (٩٨) .

هني موضوع الايمان والعمل من الطبيعي ان يتحول الايمان في جماعات الاضطهاد الى ثنائية متصارعة بين النور والظلمة في نسيج اسطوري والكفر ظلمة ، والايمان للمضطهدين والكفر للبقاة : الايمان الايمان نور والكفر ظلمة ، والايمان للمضطهدين والكفر للبقاة . الايمان هو نور الكون وجلو المياه والكفر ظلمة الاشياء وملوحة البحار . واذا كان الايمان قديما في عهد النذر حيث شهد الخلق على انفسهم بالايمان

(٩٨) هذا ما يفعله الاشعري في تكثير المعتزلة في موضوعات تسع خالفوا فيها الروايات ، ثلاثة في الذات والصفات ، وثلاثة في الاعمال ، وثلاثة في المعاد دون النظر والعمل او الامامة وهي : ١ - رؤية الله بالابصار ، وقد جاءت في ذلك الروايات من الجهات المختلفة وتواترت بها الآثار وتتابعت بها الاخبار ٢ - انكروا شفاعات رسول الله للمذنبين ، وردوا الروايات في ذلك عن السلف المتقدمين ٣ - جحدوا عذاب القبر وان الكفار في قبورهم يعذبون ، وقد اجمعوا على ذلك الصحابة والتابعون ٤ - دائوا بخلق القرآن ... فزعموا ان القرآن كقول البشر ٥ - اثبتوا ان العباد يخلقون الشر ... ٦ - زعموا ان الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء ٧ - زعموا انهم ينفردون بالقدرة على اعمالهم دون ربهم فاثبتوا لانفسهم الغنى عن الله ، ووصفوا انفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه ٨ - قنطوا الناس من رحمة الله وايسوهم من روحه ، وحكموا على العصاة بالنار والخلود فيها ٩ - انكروا ان يكون له يدان ، وانكروا ان يكون له عين ، وانكروا ان يكون له علم ، وانكروا ان يكون له قوة ، ونفوا النزول ، الابانة ص ٧ - ٨ .

بقولهم « بلى » فى عهد « الست » فهو باق فى الجميع الا المرتدين .
راذا كان ايمان المنافق مثل ايمان الانبياء فذلك للضيق بالجميع
وفقدان القدرة على الحكم والانتفاء الى التناقض والعدمية فى كل
شئ (٩٩) . وكان من الطبيعى استحلال المحرمات فى مجتمع الاضطهاد ،
فى عالم كفر بالقوانين والشرائع ، يجعل الظلم دولة ، والحق سحنا ،
والعدل استشهادا . واذا سقطت الشرائع فان ذلك دفاع عن النفس
ضد الآخر ، فالشرائع تطبقها دولة الظلم ويرفضها مجتمع
الاضطهاد . يكفى فهمها حتى تسقط كما هو الحال عند الحكماء
والصوفية . واذا كانت جماعة الاضطهاد هى اقلية مضادة فان ابطال
الشرائع يكون هدمًا لمجتمع الاغلبية ، غيره من المجوس راننتقما لزوال
دولتهم . ان طبيعة المجتمع المطلق تؤدى الى تكييف القانون طبقا
للجماعة فتجوز شهادة الزور على المخالفين ، واستباحة المحرمات
غير ما بنهم ، فالحلال والحرام طبقا لنوع المجتمعات مغلقة أو مفتوحة ،
لنوع نظم الحكم قاهرة أو معارضة . فالحلال والحرام وسيلة
السلطة للضبط الاجتماعى كما ان الاباحة وسيلة المعارضة لزعزعة
اركان النظام (١٠٠) . وما العيب فى استقطاب الناس وتجنيد الجماهير
ونشر الدعاية وبث روح المعارضة من اجل القضاء على حكم الظلم

(٩٩) عند المغيرة غضب الله من المعاصى فغرق فحصل منه
بحران ، احدهما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع فى البحر النير
فابصر فيه ظله فانترعه فجعل منه الشمس والقمر ، واننى الباقي نفيا
للشريك ثم خلق الخلق من البحرين . فالكفر من المظلم والايمان من النير ،
المواقف ص ٤١٩ ، وعند المشبهة الايمان قول الفر فى الازل بلى ، وهم
باقى فى الكل الا المرتدين ، وايمان المنافق كايان الانبياء ، والكلمتان
ليستنا بايمان الا بعد الردة ، المواقف ص ٤٢٩ .

(١٠٠) استحلّت الجناحية المحرمات ، وابطلت الاسماعيلية الشرائع
لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام
تاويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلامهم ورأسهم حمدان
قرمط او عبد الله بن ميمون القداح . اما الخطابية فيستحلون شهادة
الزور لموافقيهم على مخالفيهم . كما استباحوا المحرمات وتركوا الفرائض ،
المواقف ص ٤٢٠ .

والطفيان ؟ واذا كانت الدولة صاحبة فتوح باسم الدعوة فان الثنور صاحبة الحق . وان تجنيد الناس في الثورة عن طريق الاقتناع الفردي لى وسيلة للانقراض على النظام من الداخل عن طريق خلق فراغات فيه وتكوين بؤر ثورية من داخله حتى يقوم النظام كله على فراغ فينهـار لانحسار أمته وفقده مساندتها له (١٠١) .

ولا يتم فقط تكفير مجتمع الاضطهاد المغلق لاسقاطه الشرائع كلية بل يتم أيضا تكفير مجتمع المعارضة المفتوح (١٠٢) . والعجيب تكفير من يسقط الشرائع ومن يثبتها وكأن الشرائع مجرد ذريعة فقط لتكفير المعارضة أيا كان نوعها . فما العيب في جعل الايمان علما والكفر جهلا ؟ الا يشير العلم والجهل إلى مستوى النظر والمعرفة في السلوك ؟ وما العيب في القول بالمنزلة بين المنزلتين ومحاولة ايجاد حكم يكتب الكبرة بين الايمان والكفر حفاظا على وحدة الامة وفي الوقت نفسه حفاظا على وحدة الايمان والعمل ؟ ليس في القول بالمنزلة بين المنزلتين تهاون مع الصغيرة أو مع الكبرة ؟ فمن الفساق من هم اشر من الزنادقة والمجوس . المهم هو زعزعة الاحكام المتناقضة على

(١٠١) مراتب الدعوة عند الشيعة ثمانية : ١ - الذوق ، تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا . لذلك منعوا القاء البثر في السجبة والتكلم في بيت فيه سراج ٢ - التأسيس ، استمالة كل أحد بها يميل اليه من زهد وخلاعة ٣ - التشكيك في أركان الشريعة بمقطعات السور وقضاء صوم الحنائض دون صلاتها والغسل من المني دون البول وعدد الركعات ليتعلق قلوبهم بهراجعتها ٤ - الربط ، أخذ الميثاق منه بحسب اعتقاده أنه لا يفشى لهم سرا وحوالته علم الامام في حل ما أشكل عليه ٥ - التخليس ، دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله ٦ - التأسيس تهديد مقدمات يقبلها المدعو ٧ - الخلع ، الطمانينة الى استقبات الاعمال البينية ٨ - السلخ عن الاعتقادات ، حيث يخذلون في استعجال اللذات وتاويل الشرائع ،
المواقف ص ٤٢٢ - ٤٢٣ .

(١٠٢) الاول هم الشيعة والثاني هم المعتزلة .

طرف في التقبض مثل رفض الاجتماع على حد الشرب واعتبار سارق الحبة منخلعا عن الايمان ، وايجاد حكم يستجيب الى مطلبى النظر والعمل ، ضرورة الوحدة في النظر والتمايز في العمل . وعلى هذا يقوم قانون الاستحقاق (١٠٣) .

وقد تم أيضا تكفير الاتجاهين المتعارضين في الايمان والعمل اتجاه الشدة واتجاه اللين (١٠٤) ، وكأن الهدف هو تكفير كل فرق المعارضة ، تجريح سلوكها تنوآء استقطبت الشريعة أم قالت بالتوسط فيها ، بسوء أخذت موقفا متشددا أو أخذت موقفا ليناً . فما العيب في القول بضرورة النظر السليم ومعرفة الحلال والحرام كرد فعل على الخلط النظري في الايمان كأساس معرفي للسلوك ؟ ما الخطأ في التركيز على المعرفة كأساس للسلوك في التفرقة بين الايمان والتكفير ؟ ليست معرفة الله ضرورة للايمان ضرورة الفعل والسلوك ؟ وإذا كانت أسماء الله معايير للسلوك فإن الايمان يكون معرفة الانسان بها والكفر جهله بها ببعضها أو كلها ومع ذلك يمكن العذر بالجهالة . وبالتالي لا يمكن تكفير الفرقة الفاجية لذلك إلا اذا كان القصد من التكفير استبعاد المعارضة والتستر على ذلك بالأراء والمواقف النظرية (١٠٥)

(١٠٣) عند النظامية العلم مثل الجهل والايمان مثل الكفر بصرف النظر عما إذا كان هذا الحكم من الطبيعيات كاعراض أم من الالهيات ، وتقول الواصلية بالمنزلة بين المنزلتين ، وعند أبي علي الجبائي مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر وإذا مات بلا توبة يخلد في النار ، الثواب للطيع والعقاب لصاحب الكبيرة ، وعند النظامية من خبان فيما دون نصاب الزكاة أو ظلم به لا يفسق ، وعنده جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب في مسباق الامة من هو أشر من الزنادقة والجووس . والاجماع على حد الشرب خطأ ، وسارق الحبة ينخلع عن الايمان ، المواقف ص ٤١٥ - ٤١٦ ، ص ٤١٨ .

(١٠٤) الأول اتجاه الخوارج والثاني اتجاه المرجئة .

(١٠٥) عند البيهسية (الخوارج) الايمان الاقرار والعلم بالله وبه جاء به الرسول . فمن وقع فيما لا يفرقه أحلال هو أم حرام فهو

أما بالنسبة للعمل فلماذا يكفر من يأخذ الأمور بالشدة في وقت عز فيه العمل وعم الجهل والخلط ، وازدهر فيه النفاق وتم التشريع فيه للفسق ؟ ما العيب في جعل العمل جزءاً متبهاً للإيمان ، فالإيمان بلا عمل فارغ والعمل بلا إيمان أهوج ؟ لقد كان ذلك رد فعل طبيعي على إخراج العمل عن الإيمان أو اعتبار مرتكب الكبيرة مؤمناً حماية للسلطان ودفاعاً عنه وانتقاء له من مخاطرة الثورة ضده . فمرتكب الكبيرة كافر نظراً لأهمية العمل والعمل المؤثر . وقد يصل إلى حد تكفير النبي إذا ما ارتكب الكبيرة . ومنع ذلك قد يظل مرتكب الكبيرة موحداً وإن كان غير مؤمن أو يكون كافر نعمته وليس كافر ملة . وفي هذه الحالة لا يمكن للفرقة الناجية تكفيره نظراً لتوحيده (١٠٦) . ولما كان الطرفان يلتقيان مقدراً تتحول الشدة مع الآخر إلى اللين مع الذات ، الشدة مع مجتمع القهر واللين مع مجتمع الاضطهاد فلا حرام إلا ما حرم القرآن . وهذا مظهر من مظاهر التشدد مع الآخر كرد فعل على الاحتكام إلى أهواء الناس . والسكر من الشراب الحلال حلال لأن العبرة بالبداية لا بالنهاية هذا . مظهر من مظاهر اللين مع النفس . وإيقاف الحدود للقاذف

كافر لوجوب الفحص عليه ، وعند الحفصية (إحدى فرق الإباضية الأربعة) اتباع أبي حفص ابن أبي المقدام بين الإيمان والشرك معرفة الله . فمن عرف الله وكفر بما سواه أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك ، وعند المملوكية الإيمان من عرف الله بجميع أسمائه ، وعند المجهولية بكفر الإنسان بمعرفة الله ببعض أسمائه ، وعند المكرمية تارك الصلاة كافر لجهله بالله وكذا كل كبيرة ، أما النجدات فقد عذروا بالجهالات في الفروع ، وخالفوا الأزارقة في غير التكفير المواقف ص ٢٤٤ — ٢٢٧ . (١٠٦) كفرت المحكمة عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة ، وتكفر الأزارقة مرتكب الكبيرة بما في ذلك النبي ، وعند الإباضية مرتكب الكبيرة موجد غير مؤمن ، كافر كفر نعمة لا كفر ملة ، وعند اليزيدية أصحاب الجذود مشركون ، وكل ذنب شرك ، المواقف ص ٢٤٤ — ٢٤٥ .

والزاني تلبية لمطالب المجتمع المطلق في مواجهة مجتمع القهر ، الطهارة في مواجهة النجاسة . وان الابقاء على الحدود وعدم التكفير على الإطلاق هو ابقاء على بعض الصلات بالمجتمع الام ومع ذلك يؤدي نظام القرابة والمصاهرة من بين مجتمع القهر واخذ الزكاة من العبيد الى تقويته واحكام غلقه في مواجهة مجتمع القهر . ويمكن قبول طاعة لا يراد الله بها مادامت تؤدي الى صلاح النفس فالطاعة حسن في ذاته (١٠٧) . ومن مظاهر التشدد اعتبار الاطفال كالايباء ايئانا وكفرا مع مجتمع القهر . وما المانع ان يتحمل الاطفال المسؤولية منذ الصغر مع الكبار سواء مع الآخر او مع النفس ؟ وقد تجب البراءة من الطفل حتى يدعى الى الاسلام ، ودعاؤه اليه بعد البلوغ (١٠٨) . والامام هو

(١٠٧) قالت البهيسية لا خرام الا في قوله تعالى « قل لا اجد فيها اوحى الى محرما » السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل . وقيل هو مع الكبيرة كفر ووافقوا القديرية ، وضنعت الاصفرية (زياد بن الاصفر) ، التقية في القول . والمعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر ، ومن الاباضية اصحاب طاعة لا يراد الله بها ، الموافق ص ٤٢٤ ، وعند الازارقة لا رجم على الزاني ولا حد للذف على النساء ، وعند الاصفرية تزوج المؤمنة من الكافر في دار الكافر في دار التقيية دون العلانية ، وتجوز الميمونية تكاح البنات للبنين والبنين للبنات واولاد الاخوة والاخوات .

(١٠٨) تجوز الازارقة قتل اولاد المخالفين ونسائهم ، واطفال المشركين في النار مع آبائهم ، والاصفوية تخالف الازارقة في اسقاط الرجم وفي اطفال الكفار . وتوقفت الاباضية في تكفير اولاد الكفار واوجبت المعجزة البراءة من الطفل حتى يدعى الاسلام . ويجب دعاؤه اليه اذا بلغ . واطفال المشركين في النار ، وعند الحميرية اطفال المشركين في النار ، وعند الخلفية اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك ، وعند الضلعية من اسلم واستجار بهم تولوه وبرؤوا من اطفاله . وقال البعض الآخر الاطفال لا ولاية لهم ولا عداوة ، وتقول الثعالبة بولاية الاطفال فالاطفال لا حكم لهم . وعند الميمونية اطفال المشركين في الجنة ، وتوقفت الاباضية في تكفير اولاد الكفار ، الموافق ص ٤٢٤ — ٤٢٧ .

عصب مجتمع الاضطهاد لذلك ارتبط موضوع الايمان والعمل بموضوع الامامة . فتطبيق الحدود لا يجوز الا للامام فهو السلطة الشرعية فيه في مقابل السلطة التشريعية للسلطان الباغي في مجتمع القهر . والاولوية لايمان الامام او كفره نظرا لآثار ذلك على ايمان الناس وكفرهم . لذلك يرفض التحكيم بصرف النظر عن مطالبة انصار الامام به ، فلا تحكيم بين الحق والباطل . ويتم تكفير القعدة عن القتال في صف مجتمع الاضطهاد فذلك خنوع واستسلام ومساومة على الحق وتأييد للظلم . وقد تمارس بعض مظاهر العنف مثل اغتيال المخالفين للقضاء على نظام البغي والتسلط . ويدخل الله مع مجتمع الاضطهاد في موالاته ومعاودة مجتمع القهر (١٠٩) ، والحقبة ان مشاركة كثير من الفرق الضالة في العقائد نفسها مثل اصولي التوحيد والعدل تجعل الفرق الضالة تمثل نيارا رئيسيا في عقائد الامة وليس مجرد فرق متفرقة بينها فروق مما يدل على امكانية التوحيد بينها في عقائد مضادة ضد النسق الحضاري للفرقة الناجية . وبالتالي تكون العقائد اثنتين : عقائد حكم وعقائد شريرة ، عقائد سلطة وعقائد معارضة ،

وبجعل جد التكفير الى حد تكفير الفرقة الناجية لنفسها وتضليلها بعقائدها وذلك باعتبار الايمان مجرد معرفة او اقرار او تصديق واخراج العمل منه وارجائه الى يوم الدين . يكفى ان يكون الايمان معرفة بالله وخضوعا ومحبة بالقلب بصرف النظر عن الافعال . ولا تضر مع الايمان معصية ، ولا تنفع مع الايمان طاعة . وان ابليس كان مؤمنا لانه كان عارفا بالله وكفرا فقط لاستكباره ورفضه الخضوع والخشوع والسجود . ولا يحكم عن انسان فاسق على الاطلاق به انه فاسق

(١٠٩) كثرت الازارقة عليها لقبوله بالتحكيم وابن ملجم محق في قتله . وكثرت الصحابة والقعدة عن القتال ، وكثرت الاباضية عليها واكثر الصحابة ، حرمت الاخنسية الاغتيال بالقتل والسرقة وخالفت المعبدية الثعلبية في زكاة العبيد ، وتقول المكربية الثعلبية بموالة الله ومعاداته لعباده باعتباره العاقبة ، الموافق ص ٤٢٦ — ٤٢٧ .

في فعل خاص ، ولا تهم الوقائع التاريخية كمصداق للايمان فلايمان له مضمونه الداخلي وليس الحدث الخارجي ، ومحمد كشخص تاريخي ، ومكة كمدينة ، والكعبة كمكان خارج مضمون الايمان . الايمان مكتف بذاته ، منعكف على ذاته لا شأن له بالعالم الخارجي (١١٠) . وواضح من هذا الموقف الرغبة في تبرئة السلطان وذلك بالفصل بين ايمانه وعمله . تكفيه معرفة الله ومحبه ورجاء افعاله الى يوم الدين يحاسب عليها في الآخرة ولا تحاسبه الامة عليها في الدنيا . وقد يكون تكفير الفرقة الناجية للارجاع نوعا من التعمية والتستر على مواقفها الخاصة المشابهة للارجاع .

(١١٠) تكفر الفرقة الناجية ايضا المرجئة وهي منهم . . ومنهم ايضا الفقهاء وابو حنيفة . وهم يمثلون رد فعل على الخوارج ، والمرجئة لقبوا بذلك لانهم يرجئون العمل عن النية أو لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية فهم يعطون الرجاء . وهي فرق خمس : اليونسية اصحاب يونس النمرى وعندهم أن الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب لا يضر معها ترك الطاعات ، وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره ، وعند الغسانية (غسان الكوفي) الايمان المعرفة بالله ورسوله ويبايعاء من عندهما اجالا ، يزيد وينقص . مثلا فرض الله الحج ولا ادرى أين الكعبة ولعلها بغير مكة ، وبعث محمدا ولا ادرى اهو الذي بالمدينة أم غيره ، وغسان كان يحكيه عن ابي حنيفة وهو افتراء ، وعند الثوبانية (ثوبان) الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسوله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله واتفقوا على أنه تعالى لو عفا عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار ولم يجزوا بخروج المؤمنين من النار . واختص فيلان بالقدر والخروج من حيث أنه قال يجوز أن لا يكون . وعند الثومنية (أبو معاذ الثومني) الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار وترك كله أو بعضه كفر ، وليس بعضه ايمانا ولا بعضه . وكل معصية لم يجمع على اية كفر فصاحبه يقال فيه أنه فسق وعصى ولا يقال أنه افسق . ومن ترك الصلاة مستحلا كفرا بنية القضاء لم يكفر ، ومن قتل نبيا أو لطمه كفر لانه دليل لتكذيبه وبغضه . وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي حيث قالا السجود للصنم علامة الكفر . فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه القدر كالصالحى وأبى شمر ومحمد بن شبيب وغيلان ، المواقف ص ٤٢٧ — ٤٢٨ .

د. — الحكم والثورة (الامامة) . أما موضوع الامامة فيكشف عن المواقف السياسية للفرق واستعمال الفرقة الناجية سلاح التكفير ضد الخصوم السياسيين . فليست الامامة كلها رجعية وتقية وعصمة والوهية للامام بل هي أيضا احكام تاريخية تكشف عن اختيار سياسى ثم نسجت النظريات حوله فيما بعد . وفي شدة الزمة وفي قلب الفتنة يتم تكفير الجميع حتى الامام الذى لم يقاتل . فاليأس من الحفاظ على وحدة الامة ادى الى التشردم والتفوق وتحوّلت الامة الى امم صغيرة ، كل منها على حق والجميع على باطل . وكان من الطبيعى التمسك بالامام المظلوم وبأولاده ونسبه زيادة في التمسك به لما تحولت الخلافة الى ملك عضود . فابن الامام اولى بالحكم من ابن الملك او الامر ! ولكن لماذا يكون الخلاف السياسى مدعاة للتكفير ؟ وهل الصراع على السبطة امر عقائدى ؟ ولماذا تكفير من يجمع بين النص والشورى او من يقول بالشورى كما تقول الفرقة الناجية او من يقول بالندوة والخروج قتالا للامام الظالم وهو ما تقوله أيضا الفرقة الناجية ؟ ولماذا تكفير من يتوقف عن التكفير ؟ هل لابد من اشهار سلاح التكفير في مجتمع دينى حتى يسهل عزله سياسيا فيتم حصاره بين رفض السلطة له وترك الجاهل له ؟ لماذا ما تحولت الامامية الى موقف سلفى خالص فهل ستظل سببا للتكفير (١١٠) ؟ وفي مجتمع الاضطهاد من الطبيعى أن

(١١١) هذا هو موقف الشيعة الامامية فلاكاملية (أبو كامل) تكفر الصحابة بترك بيعة على وتكفر عليا بترك طلب الحق ، وتوقفت الثيررية (ثبير التوى) في عثمان ، اجازت المشبهة امامة على ومعاوية الا أن امامة على على وفق السنة بخلاف معاوية لكن يجب طاعة رعيته له ، وعند الرزامية الامامة لـ محمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم على بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ، والزيدية ثلاث فرق : (١) الجارودية (أبو الجارود) وتقول بالنص على على وصفا لا تسمية ، والصحابة كفروا بمخالفته ، والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما . فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو

م. ٣٠ — الايمان والعمل — الامامة

يجب الإمام باستمرار في وجدان المضطهدين وان غاب فانه يعود من حديد من غزله وتقيته ليقود الثورة . وهل يكون للظلم الكلمة الاخيرة ؟ وهل يكون الاستسلام للامر الواقع هو الحل النهائي والسلوك الامثل ؟ هل يموت الإمام ظلما دون أن يستأنف دورة أخرى من القتال ؟ لقد عاد المسيح معلما ولماذا لا يعود الإمام منقذا ومنجيا ؟ ان الهدية و« الميثاقية » صنوان في تاريخ الاديان بالنسبة لمجتمع الاضطهاد . ان تناسخ الأرواح بين الائمة يعنى الاتصال التاريخي بينهم ووجودهم في التاريخ وقانون باطنى يحكم بانتصار الثورة على الظلم . ليس الائمة مجرد أفراد منفصلين متقطعي الاوصال . الاتصال أقوى من الانفصال ، والتواصل أقوى من الانقطاع ، ان حياة الإمام وخلوده ارد مع طبيعى في مجتمع الاضطهاد على موته ظلما واستشهاده في القتال . كما تدل عصمة الائمة على مدى ثقة الناس في الزعيم وعدم جواز الخطا عليه في حين ان النبى لا يحتاج الى ذلك لانه مؤيد من الله . ولماذا لا يكون الإمام معلما بعد ان ضاع العلم من صدور الناس ؟ (١١٢) .

واذا شهور سلاح التكفير ضد فرق المعارضة السرية . من الداخل فالاولى ان يشهور ضد فرق المعارضة العلنية من الخارج الذين يقاومونه

الامام . واختلفوا في الإمام المنتظر ، هو محمد بن عبد الله ، لم يقتل . ار محمد بن القاسم بن على او يحيى بن عمر صاحب الكوفة (ب) السليمانية (سليمان بن جرير) ، الامامة شورى ، وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين . ابو بكر وعمر امان وان اخطأت الامة في البيعة لهما . وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة (ج) الثييرية (ثبير التومى) توقفوا في عثمان . اما الامامية فتقول بالنص الجلى على امامة على وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم ، وساقوا الامامة الى جعفر الصادق ، واختلفوا في المنصوص عليه بعده . وتشعب متأخروهم الى معتزلة واخبارية ومشبهة وسلفية وملتحنة بالفرق الضالة ، المواقف ص ٤١٨ ، ص ٤٢١ — ٤٢٣ ، ص ٤٢٩ .

(١١٢) عند السبئية ينزل على على الارض ويملؤها عندلا ، وتقول الكاملية بالتناسخ وان الامامة نور يتناسخ ، وعند الجناحية

السلطان ويجعلون العمل جزءا لا يتجزأ من الايمان ويكفرون مرتكب الكبيرة ، وهل كل من يرفض شرط القرشية يكون ضالاً ؟ ان القرشية شرط حتى لا تخرج الامامة من قبيلة بعينها في حين أن شروط الامامة العلم والمعدل والورع وليس فيها النسب أو الحسب . وإن عدم وجوب نصب الامام لينتج عن ايمان بالفطرة الخيرة دون ما حاجة الى . حائس بسوسها على مكس الفرقة الناجية التي تصر على وجوب الامام والطاعة له . وإذا وجبت الحرب فانها لا تكون الا ضد عسكر السلطان ولا تكون الغنيمة الا من اموالهم . وهي آراء سياسية لا تستوجب الكف أو الضلال (١١٣) .

ويتم ايضا تكفير فرق المعارضة العلنية في الداخل لانها ترفض كثير الفرق المتنازعة والدخول كطرف في نزاع تتطايير من أجله الرقاب فهل رفض التكفير كفر ؟ الا يكفر من قال : لاخيه انت كافر ؟ وان عدم تفسيق أحد الفريقين لهو اقرب الى لم الشمل وجمع الكلمة مثل عدم تفسيق أحد بعينه . . ولا يوجد حل ثالث ممكن في اطار وحدة الامة ورفض الدخول في النزاع بين الاطراف واستمرار نزيف الدم من رقاب

(عبد الله بن معلوية بن جعفر ذي الجناحين) عبد الله بجبال أصبهان ، وعند المغيرة الامام المنتظر زكريا بن محمد بن علي بن الحسين . وهو حي في جبال حاجر وقيل المغيرة ، وعند الهشامية (هشام بن الحكم) الائمة معصومون دون الانبياء ، وعند الاسماعيلية ظهر الحسين بن محمد الصباح وجدد الدعوة على أنها الحجة ، المواقف ص ٤١٨ — ٤١٩ ، ص ٤٢١ ، ص ٤٢٤ .

(١١٣) هذا هو موقف الخوارج ، وهي سبع فرق . المحكمة خرجوا على علي عند التحكيم وكفروه . الامام من قريش ومن غيرهم وإذا كان عدلا فهو الامام . ولم يوجبوا نصب الامام ، وعند النجندات لا حاجة الى الامام ويجوز لهم نصبه ، وتقول الاباضية ان مخالفوهم كفار غير مشركين وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم عند الحرب دون غيره ، ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم . ويقبلون شهادة مخالفينهم ، المواقف ص ٤٢٤ .

المسلمين . ودأ العيب في الميل إلى مجتمع الاضطهاد والتعاطف مع آل البيت وتقدير شهدائهم وبأحقية الامام المهضوم وفضله وربما النص عليه لظرف خاص دون ان يكسر ذلك النظرية العامة في الاختيار والبيعة ؟ وقد يكون أبلغ رد فعل على عقائد الفرقة الناجية باعتبارها عقائد السلطان هو تكفير كل من لابس السلطان وناقضه وبرر صنعه . ونظرا لاهمية الوحدة في الامة فان وقوع الاختلاف بينها يجعل الامة صعبا . وهذا حكم واقع وليس حكم مكر . ولكنه يطعن في شرعية الامام الجائر . ونظرا لشدة التوتر النفسى في الفتنة فقد كان احد الحلول انكار الوقائع التاريخية وجعل الامر كله أهواء واغراضا وميولا وكان الهوى هو الذى يخلق الواقعة وليس فقط العقيدة . ان التكفير في الفروع وارد والاجتهاد فيها لا يضل ولا يضلل والا كان الفقهاء كلهم موضع اتهام بالضللال . هناك علم للاختلاف في اصول الفقه انشئ لذلك الغرض وهو اولى من علم الفرق واختلافات المتكلمين واخف وطأة من الخلاف في العقائد (١١٤) .

ان ما يهم الفرقة الناجية هو وجوب نصب الامام والطاعة له وتعيين ذلك في التاريخ ابتداء من الخلفاء الاربعة على التفضيل ثم بداية السقوط والانهيال حتى يظل التاريخ مشدودا الى الوراء نحو هذا النموذج الاول في العقائد وفي الحكم . وان كان ذلك صحيحا فتجب

(١١٤) هذا هو موقف المعتزلة . فالواصلية تحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقائليه دون تعيينه . ويجوز ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا ، وان يخلد في النار ، وكذا على ومقاتلوه . على وطلحة الزبير بعد واقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادة المتلاعنين . اما المعمرية فقد نسقت الفريقين . اما النظامية فقد مالت الى الروافض ووجوب النص على الامام وثبوتيه ولكن كتبته عمر ا وهو اتهام ابن الراوندى بالرغم من دفاع الخياط . وعند المرادية كل من لابس السلطان كافرا ولا يورث ، وعند الهشامية لا تنعقد الامة مع الاختلاف ، ولم يحاصر عثمان ولم يقتل . ومن ايسد صلاة افتتحها اياها ولا غاوى صلاته معصية منهى عنها ، المواقف ، ص ٤١٥ — ٤١٦ .

الثورة على النظم الحالية التى أصبحت ملكا عضودا أو امارة أو غلبة
عسكر تحت ستار عقائد الفرقة الناجية ويتبرير منها . ولا يكون
للسلطان الحكم فى الدنيا بل تكون له أيضا الجنة فى الآخرة حتى يطيعه
الناس فى دينهم ودنياهم . وهل يستوى شهداء الاسلام فى معاركه الالهى
ومن أراقوا دماءهم فى سبيل الدعوة مع من أزروها سلما وبيعة ونصرة ؟
ان النصر بالدم أفضل ترتيبا من النصر بالقلب أو اللسان . وإذا
جز تكفير أحد من أهل القبلة فلا يجوز تكفير أحد لآرائه النظرية فى
العقليات أو فى السبعيات . وان حدث ذلك فانه يكون ستارا عقائديا
لاخفاء العزل السياسى للخصوم . وحكم الفقهاء ليس هو حكم المتكلمين .
وعلماء أصول الفقه لا يصدر عن أحكامهم الا على الاممال فى حين يصدر
علماء أصول الدين أحكامهم على الاقوال (١١٥) . وبالرغم من أن الفرقة
الناجية قديما قد تكون هى الفرقة الضالة وأن تكون الفرق الضالة
تديبا هى الفرقة الناجية الا أن جيلنا يرد الاعتبار الى الفرق الضالة
قديما ويعيدها الى حظيرة الامة بشرعية وعلانية وينهى عزلها السياسى
عن جماهير الامة .

ثالثا : هل هناك تكفير شرعى عملى ؟

لم يكن التكفير العقائدى النظرى الا وسيلة لتكفير أعظم رايه .
وهو التكفير الشرعى العملى بغية العزل السياسى لفرق المعارضة ودفاعا
عن النظام القائم . تلك طريقة ادارة الصراع السياسى فى المجتمعات
التي تكون فيها الحجج نقليّة اعتمادا على سلطة التراث . ليس الامر
اذن مجرد فرق عقائدية بل يتجاوزها الى حقوق الافراد المدنية الاجتماعية

(١١٥) الامام يجب نصبه على المكلفين ؟ الامام الحق بعد رساء
الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ، والامفضلية بهذا الترتيب .
أهل بيعة الرضوان وأهل بدر فى الجنة . لا تكفر أحدا من أهل القبلة
الا بما فيه نفى للصانع القادر الحكيم أو شرك أو انكار للنبوة أو ما
علم مجيئه عليه السلام على ضرورة أو لجمع عليه كاستحلال الحرمات .
رأيا ما عداه فالقاتل به يتدع غير كفار ، المواقف ص ٢٠٤ .

والسياسية والاقتصادية . لذلك ارتبط علم أصول الدين بعلم أصول
الفقه ، والعقيدة بالشريعة ، والأصول بالفروع . وقد أعتبر هذا
الموضوع خارجا عن علم الأصول وأدخل في علم الفروع ، مسألة فقهية
لا تدخل في علم أصول الدين (١١٦) .

وإذا كان موضوع التكفير الشرعى العملى لا دخل للعقل فيه وإنما
يعتمد على الأدلة السمعية وحدها . فكيف يكون موضوعا في علم أصول
الدين الذى يعتمد على الأدلة العقلية والسمعية معا والذى تكون فيه
الأدلة العقلية أساس الأدلة السمعية حتى يتحول ظن النقل إلى
يقين العقل على ما هو معروف في نظرية العلم في المقدمات النظرية ؟
إن أقصى ما يمكن عمله هنا اعتباره من السمعية مثل النبوة والمعاد
والاسماء والأحكام والامامة التى ليس فيها يقين وتظل ظنية خالصة
ولكن تزداد الخطورة أكثر لأن الموضوعات السمعية الأربعة نظرية
خالصة لا يترتب عليها كفر شرعى عملى فى حين أن الكفر الشرعى
العملى يترتب عليه آثار اجتماعية واقتصادية وسياسية تؤدي إلى
الحصار والعزلة إن يشهر ضده سلاح التكفير . بل إن معرفة الكافر
تأتى من أضعف الروايات ، من الأخبار عن حال الآخرة وأمور المعاد
وأنه فى النار على التأييد أولا ثم حكمه فى الدنيا ثانيا فيما يتعلق بالقصاص
والفكاح وعصمة المال أى فيما يتعلق بحقوقه السياسية والاجتماعية
والاقتصادية .

والعجيب أنه طبقا لعقائد الفرقة الناجية أن القول بالكاذب أو
الاعتقاد الجاهل ليس موجبا للتكفير وعلى أسوأ الأحوال بالسمع فى
حين أنه يمكن معرفة الكذب والجهل بالعقل . وقد يكون الدافع على هذا
التأكيد رفض الحاجة فى الأحكام الشرعية واعتبار الحكم على الناس بالكفر

(١١٦) واللفقهاء فى معاملتهم خلاف هو خارج عن غننا هذا ،
المواقف ص ٤٣٠ .

لا رجعة فيه ولا مراجعة لانه لا دخل للعقل فيه مع أن كل الاحكام الشرعية التى بها قطع وظن تصدر عن أصل واجتهاد ، واحتمال المراجعة غيها ؛ ارد . ومع ذلك فالامر كله لا يخلو من تعصب وهوى كل فرقة تكفر ما سواها . فالتكفير سلاح ضد الخصوم . وتاريخ الفرق ليس تاريخا موضوعيا مجايدا لانه لا يوجد مقياس واحد لصحة العقائد . لما كانت الفرقة الناجية هي فرقة السلطان كانت . هي المحك الذى تقاس صحة عقائد فرق المعارضة (١١٧) . ومع ذلك وضعت الفرقة

(١١٧) فى بيان ما يجب تكفيره من الفرق ، اعلم أن للفرق فى هذا . مبالغات وتعصبات فربما انتهت بعض الطوائف الى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التى ينتمى اليها . فاذا اردت أن تعرف الحق فاعلم قبل كل شيء أن هذه مسألة فقهية اعنى الحكم بتكفير من قال قولا وتعظيم . فعلا فاتها تارة تكون معلوما بادلة سبعية وتارة تكون مظنونا بالاجتهاد ، ولا مجال لدليل العقل فيها البتة معنى أن هذا كافر يرجع الى الاخبار عن مستقره فى الدار الآخرة وأنه فى النار على التأييد وعن حكمه فى الدنيا ، وأنه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمه ولا عصمة لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام . وفيه أيضا اخبار عن قول صادر منه هو كذبا أو اعتقاده وهو جهل . . ويجوز أن يعمد بادلة العقل كون القول كذبا ويكون الاعتقاد جهلا ولكن كون هذا الكذب والجهل موجبا للتكفير أمر آخر . ومعناه كونه مسلطا على سفك دمه ومبيحا لإطلاق القول بأنه مخذ فى النار ، وهذه الامور شرعية . ويجوز عندنا أن يرد الشرع بأن الكذاب أو الجاهل أو الكذب مخذ فى الجنة وغير مكثرت بكفره وأن ماله ودمه معصوم ويجوز أن يرد بالعكس أيضا . نعم ، ليس يجوز أن يرد بأن الكذب صدق وأن الجاهل علم ، وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسألة بل المطلوب أن هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سببا لإبطال عصمته والحكم بأنه مخذ فى النار وهو كنظرنا فى أن العبد اذا تكلم بكلمتى الشهادة فهو كافر بعدهما أو مسلم أى هذا اللفظ الذى صدر منه وهو مصدق والاعتقاد الذى وجد فى قلبه وهو حق هل جعله الشرع سببا لعصمة دمه وماله أم لا ، وهذا الى الشرع . فأما وصف قوله بأنه كذب أو اعتقاده بأنه جهل فليس الى الشرع فاذن حرمة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقليا وإنما معرفة كونه كافرا أو مسلما فليس الا شرعيا بل هو كنظرنا فى الفقه أن هذا الشخص رقيق أو حر ومعناه أن السبي

الناجية مقياسين للتكفير . الاول انكار اصل شرعى معلوم بالتواتر والثانى ما علم صحته بالاجماع ، وكان التكفير ليس للعقائد بل لمناهج النظر وطرق الاستدلال . هو تكفير منهجى وليس تكفيرا موضوعيا فالتواتر مصدر للعلم ولا يمكن انكباره لانه جزء من نظرية العلم وشرط يقى الحجج العقلية . وبالتالي هو اساس التسليم بالاصول والمصادر الشرعية . وشروط التواتر الاربعة : العدد الكافى ، استقلال الرواة ، الاخبار عن حس ، التجانس فى الزمان تجعله يقينيا . ولكن هل هناك من ينكر أصلا شرعيا معلوما بالتواتر بالفعل أم أنها حالة افتراضية خالصة ؟ إن وجدت فهل هى فرقة من فرق المعارضة أم فرقة من فرق الامة ، من داخل الامة ، من داخل الحضارة أو من خارجها ؟ فى الحقيقة لا يمكن لاحد انكار التواتر شرعا أو عقلا لانه اساس المعرفة التاريخية تديها وحديثا . وهو أحد ابواب علم أصول الفقه للتحقق من الصحة التاريخية للمصدر الثانى للتشريع وهو السنة . ولكن يظل السؤال بالنسبة لعلم أصول الدين قائما : هل يكون مضمون الإبان الوقائع التاريخية ، الأشخاص والوقائع والحوادث والبلدان ، تعرف بالتواتر شأن المعارف التاريخية أو حتى الشعائر والطقوس تعرف بالتواتر شأن المعارف التاريخية أو حتى الشعائر والطقوس بما فى ذلك التجارب التاريخية ورصيد الشعوب من الخبرات المشتركة ؟

الذى جرى هل نصبه الشرع مبطلا لشهادته وولايته ومزيلا لأملاكه . ومسقطا للقضاض عن سيده المستولى عليه اذا قتله فيكون كل ذلك طلبا لاحكام شرعية لا يطلب دليلها الا من الشرع ويجوز الفتوى فى ذلك بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد أخرى . فاذا تقرر هذا الاصل فقد قررنا فى اصول الفقه وفروعه أن كل حكم شرعى يدعى مدع فلما إن يعرفه بأصل من اصول الشرع من اجماع أو نقل بقياس على أصل وكذلك كون الشخص كافرا أما ان يدرك بأصل أو بقياس على ذلك . الاصل . والاصل المقطوع به أن كل من كذب محمدا فهو كافر أى مخا . فى النار بعد الموت مستباح الدم والمال فى الحياة الى جملة الاحكام . الاقتصاد من ١٢١ — ١٢٥ .

هل ، ضمنون الايمان الفتنه ووقائعها وحياة الرسول وبكاحه وازواجه واصحابه ام نسق من العقائد تعطى تصورات للعالم ودواع للسلوك ؟
فد يحدث انكار للوقائع التاريخية كحدد الحلول للمشاكل النظرية بصعوبة اصدار احكام على الاحداث او اغراقا في الذاتية والانفعال ضسقا بالعالم . فهل يكون الصوفية بهذا المعنى كثرة نظرا لان الواقع الصوفي شعورى وليس واقعا تاريخيا وكذلك المعتزلة في تاويلهم صفات التجسيم والتشبيه ؟ ليست الوقائع التاريخية ووجود الاشخاص اصلا من اصول الدين بل المعانى والدلالات كتصورات للعالم وبواعث للسلوك ومقاصد للتحقيق . ولما كان لا تواتر الا في المحسوسات لذلك لا يمكن اثبات حدوث العالم بالتواتر لانه غير محسوس . انما يمكن اثباته بالدليل العقلى ، واذا كان واضعو شروط التواتر وجامعو الاحاديث من الفرق الناجية فان هذا القياس الاول للتكفير « انكار اصل شرعى معلوم بالتواتر » يظل سلاحا في يد الفرقة الناجية ضد الخصوم السياسيين (١١٨) . اما القياس الثانى « انكار ما علم صحته بالاجماع »

(١١٨) من ترك التكذيب الصريح ولكن ينكر اصلا من اصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من الرسول كقول القائل « الصلوات الخمس غير واجبة » فاذا قرأ عليه القرآن والاخبار قال : ليست اعلم صدور هذا من الرسول فلعنه غلط وتحريف . وكمن يقول أنا معتزلة ، بوجوب الحجج ولكن لا ادرى أين مكة وأين الكعبة ولا ادرى أين البند الذى تستقبله الناس ويحجونه ، هل هى البلد التى حجهما النبى ووصلها فى القرآن ؟ فهذا ايضا ينبغى ان يحكم بكفره لانه مكذب ولكنه محترز عن التصريح والا فالتواترات تشتت ترك فى ادراكها العوام والخواص . وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة فان ذلك يختص لدركه أولى البصائر من النظر الا ان يكون هذا الشخص قريب العهد بالاسلام ، ولم يتوافر عنده بعد هذه الامور فيجعله الى ان يتواتر عنده . ولسنا نكفره لانه انكر امرا معلوما بالتواتر ، وانه لو انكر غزوة من غزوات النبى المتواترة وانكر نكاحه حفصة بنت عمر او انكر وجود أبى بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لانه ليس تكذيبا فى اصل من اصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة وأركان الاسلام . ولسنا نكفره لمخالفة الاجماع فان لنا نظرا فى تكفير

فإن الإجماع حجة غير قاطعة لورود شبه كثيرة . وإن تطابق العدد الكبير على رأى واحد لا يوجب إلا العلم الشرعى دون العلم النظرى . ولا يشهد التواتر بحجية الإجماع فهذا أثبات شئ بشئ آخر مطلوب اثباته فيلزم التسلسل . لا يستند الإجماع الى دليل شرعى متواتر والا لما كانت هناك حاجة الى الإجماع . وانكار الإجماع دليل عقلى قطعى لان فيه تنازلا عن الرأى حتى تجتمع الآراء كلها على رأى واحد . وإن كان هناك تواتر فانه يحتمل التأويل . ولا يمكن الحكم على تأويل النصوص بالإجماع لان الإجماع سابق على العقل كما أن السنة سابقة على الإجماع والكتاب سابق على السنة . لا يمكن ان اتهام أحد بأنه خارق للإجماع لان الإجماع فيه شك وهو المطلوب اثباته . إنما أتى اثبات الإجماع لנاحية عملية صرفة ولأن انكاره يجر الى « أمور شنيعة » . وإذا كان الإجماع هو إجماع السابقين وملزما لإجماع اللاحقين فانه يتحول الى حجة سلطة فى أيدي الفرقة الناجية . والامثلة على انكارها كلها قياسات احرارية مثل الخروج على الإجماع علم اكتمال الوضوء ونهاية النبوة . ويدل ذلك كله على أن مسائل علم أصول الدين تجد حلها فى علم أصول الفقه (١١٩) .

النظام المنكر لاصل الإجماع لان الشبه كثيرة فى كون الإجماع حجة قاطعة . وإنما الإجماع التطابق على رأى نظرى . وهذا الذى نحز فيه تطابق على الاخبار غير محسوس ، وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس على سبيل التواتر موجب العلم الضرورى . وتطابق أهل الحل والعقد على رأى واحد نظرى لا يوجب العلم الا من جهة الشرع . ولذلك لا يجوز أن يستدل على حدث العالم بتواتر الاخبار من النظام الذين حكموا به بل لا تواتر الا فى المحسوسات ، الاقتصار ص ١٢٦ — ١٢٧ .

(١١٩) أن لا يضرح بالتكذيب ولا يكذب أيضا أمرا معلوما على القطع بالتواتر من أصول الدين ولكن منكرا بما علم صحته الا الإجماع . فاما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلا إذا أنكر كون الإجماع حجة قاطعة فى أصله وقال ليس يدل على استحالة الخطأ وعلى أهل الإجماع دليلا عقلى قطعى ولا شرعى متواتر ولا يحتمل التأويل فكما تستشهد

١ - حقوق الافراد .

يترتب على التفكير الشرعى الععلى نتائج تتعلق بحقوق الافراد والمساس بها . وان انتهاء العقائد النظرية بهذه الاحكام الفقهية العملية لتدل على مدى ارتباط علم اصول الدين بعلم اصول الفقه وكيف ان الهدف النهائى للعقائد هو هدف سياسى بالاصالة ، اعتبار الفرد جزءا من الامة بطيعة لاولى الامر او خارجا عليها خارجا على السلطان . الهدف ، ان التفكير ايا الضم السياسى للفرد مع النظام السياسى او العزل السياسى له وحصاره بين رجال الشرطة ومفتاه السلطان .

وتنقسم حقوق الفرد الى حقوق يحصل عليها اثناء حياته مثل الشهادة والاسلام واكل الذبيحة والتزاوج ... الخ ، وحقوق يحصل

به من الاخبار والآيات له تاويل بزعمه . وهو فى قوله خارق لاجماع التابمين فاننا نعلم اجتماعهم على ان ما اجبى عليه الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه فقد انكر الاجماع وخرق الاجماع . وهذا فى محل الاجتهاد . ولى فيه نظر اذ الاشكالات كثيرة فى وجه كون الاجماع حجة فيكاد يكون ذلك كالمهد للعذر ، ولكن لو فتح هذا الباب انقاد الى امور شنيعة وهو ان قائل لو قال يجوز ان يبعث رسول بعد نبينا محمد فيبعد التوقف فى تكفيره ومستبعدا استحالة ذلك عند البحث تستمد من الاجماع لا محالة فان العقل لا يتخيله . وما نقل فيه من قوله « لا نبى بعدى » ومن قوله تعالى « خاتم النبيين » فلا يعجز هذا القائل عند قائله انه اراد به « اولى العزم من الرسل » فان قالوا « النبيين » غام فلا يبعد تخصيص العام ، وقوله « لا نبى بعدى » لم يرد به الرسول ، وفرق بين النبى والرسول ، والنبى اعلى رتبة من الرسول الى غير ذلك من انواع الهذيان . فهذا وامثاله لا يمكن ان ندعى استحالة من حيث مجرد اللفظ فى فاننا فى تاويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات ابعد من هذه ولم يكن ذلك منطولا للنصوص . ولكن الرد على هذا القائل ان الامة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ ومن قرائن احواله انه فهم عدم نبى بعده ابدا وعدم رسول الله ابدا وانه ليس فى تاويل ولا تخصيص . فمنكر هذا لا يكون الا منكر الاجماع . وعند هذا تتفرع مسائل متقاربة متشابهة بفتقر كل واحد الى نظر . وللمجتهد فى جميع ذلك يحكم بموجب ظنه يقينا واثباتا ، الاقتصاء ص ١٢٨ — ١٣٩ .

عليها بعد مماته مثل الصلاة عليه ودفنه والارث منه . ولا يمكن تقسيمها أيضا الى حقوق فردية وحقوق اجتماعية لانها تكلها حقوق اجتماعية . فامامة الصلاة عمل فردى بقيادة جماعية ، والسلام عمل فردى ولكنه بدل على علاقة اجتماعية ، والشهادة عمل فردى ولكنه حكم على الآخرين ولكن يمكن تصنيف حقوق الافراد الى اجتماعية واقتصادية وسياسية بالرغم من امكانية التداخل بينها او الجمع (١٢٠) .

١ - **الحقوق الاجتماعية** . تشمل الحقوق الاجتماعية امامة الصلاة اثناء حياة الفرد أو الصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين بعد مماته ورد السلام عليه واكل ذبيحته والتزواج معه . فصاحب الراى الذى سمي الضال أو صاحب الهوى وهو المعارض للنظام السياسى وممارساته لا تجوز له امامة الصلاة لأن امامة الصلاة هي الامامة الصغرى التى تقود الى الامامة الكبرى ونظرا للقوة المعنوية والثقة الدينية التى يتمتع بها الامام . ومادام يقول الحق ويقوم بخطبة الجمعة ويلقى الدروس يستمع اليه الناس ويكون مؤثرا فى طاعتهم أو ثورتهم على الحكم . كما أن الصلاة عليه بعد موته اعتراف من الجماعة بامامته وقيادته للثورة كما هو الحال مع القادة العظام . أما الدفن فى مقابر المسلمين فهو أيضا اعتراف بالوحدة فى الحياة والموت بين الامام وجمهور المصلين وبأنهم معه فى الحركة والثبات ، فوق الأرض وتحت الأرض ، روحا وبدنا ، ثورة وثرى (١٢١) .

(١٢٠) يتم الجمع بين الحقوق الثلاثة واسقاطها جميعا اذا ما اظهر المنافق بدعة شنعاء كبدعة القرامطة كبدعة الغلاة من الرافضة الطولية فانه مرتد يقتل (سياسى) ولا يصلى عليه (اجتماعى) ، ويكون ماله فيئا للمسلمين (اقتصادى) ، الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ .

(١٢١) اجمع الفقهاء من اصحابنا على انه لا تصح الصلاة خلف المعتزلى ولا عليه ، الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ ، وأوجب الشافعى ومالك وداود وأحمد بن حنبل واسحق بن راهوية اعادة صلاة من صلى خلف القدرى والرافضى وكل مبتدع تنافى بدعته التوحيد . وروى =

وكيف للناس الدخول في قلوب الناس والتفتيش في ضمائرهم والتعرف على مقائدهم ثم الحكم عليهم بالنجاة أو الضلال ، بالإيمان أو الكفر ؟ وما أدراني أن يكون المؤمن منافقا ؟ أما رد السلام فانه بشير الى الترابط الاجتماعي بين الناس طبقا للنصيحة « القى السلام على من تعرف وعلى من لا تعرف » . فالقاء السلام بداية التعارف والاعلان عن رابطة مبدئية بين الناس ، ورد السلام هو استجابة لهذا النداء الاول . وبعد السلام باتى الكلام (١٢٢) . أما الشهادة فمن عنوان الثقة . ودليل على قول الحق ، فالساكت عن الحق شيطان اخرس . الشهادة هي الاعلان . لذلك كان أول فعل للشعور اعلان الشهادة حتى ولو سقط دونها شهيدا . ولا تقع الشهادة فقط على الصغار بل على الكبار ، لا تقع على الجرائم الفردية للمحكومين بل على الجرائم الجماعية للحكام . ولما كانت شهادة المعارضة على جبروت السبلة مؤثرة في الناس وجب استبعادها واستقاطها من فقهاء السلطان (١٢٣) . أما اكل الذبيحة فانه دليل على وجود ترابط اجتماعي اقوى من مجرد القاء السلام والرد عليه بل التزاور والتعارف والتصادق والتحالف والعشرة « والعيش والملح » . وان تجريم الفرقة الناجية اكل ذبائح الفرق الضالة لهو خصار اجتماعي وقطيعه بين الامل والجيران والمعارف

هشام بن عبيد الله عن محمد بن الحسن ان من صلى خلف من يقول بخلق القرآن بعيد الصلاة . وقال أبو يوسف والقاضي في المعتزلة انهم زنادقة . وبالنسبة للصلاة على الميت كل من لا تجوز الصلاة خلفه لا تجوز الصلاة عليه اذا مات ، الاصول ص ٣٤٠ — ٣٤٢ .

(١٢٢) اجمع الفقهاء والمتكلمون من اصحابنا انه لا يصح رد السلام عليه ، الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ .

(١٢٣) اختلفوا في قبول شهادة اهل الاهواء . ردها مالك . واشار الشافعي وأبو حنيفة الى قبولها سوى الخطابية التي ترى شهادة الزور . وقف الشافعي على تكثير غلاة الروافض غاشار في كتاب القياس الى رجوعه عن قبول شهادة اهل الاهواء ، الاصول ص ٣٤٠ — ٣٤٢ .

والاصدقاء . وكيف تحرم ذبائح المسلمين وقد ذكر اسم الله عليها ؟
الم تحلل ذبائح أهل الكتاب ؟ هل أهل الكتاب الذين لا يشاركون
المسلمين في العقائد أقرب إليهم من أهل الأهواء الذين يشاركون
المسلمين في العقائد ولكن يختلفون فقط في تأويلها ؟ وكلما حرم فقهاء
السلطان ذبائح الفرق الضالة ردت عليهم هذه بالمثل ، وزادت القطيعة ،
واحتقت القلوب ، وزاد الغيظ في النفوس ، ولم يعف أحد عن أحد ،
وانهارت العروة الوثقى التي لا انفصام لها (١٢٤) . أما التزواج فهو
تمة الترابط الاجتماعى بعد الصلاة والسلام والشهادة والطعام ، اختلاط
الدم والنسب وتحويل الترابط الاجتماعى الى لحم ودم . فإذا ما تم عزل
الفرق الضالة من المصاهرة والنسب مع باقى الأمة فإنه يسهل بعد
ذلك استئصالها واستبعادها فتضمحل وتموت . وهل يدخل الزوج في
عقائد الزوجة حين طلبها للزواج ؟ وإذا كنا نتزوج مع أهل الكتاب
الذين يخالفون الأمة في العقائد أفلا نتزوج من أهل الراى الذين يختلفون
مع فقهاء السلطان في تأويلها ؟ وهل يصل الامر الى نسخ العقد ووجوب
العدة والصداق ؟ (١٢٥) .

ب - الحقوق الاقتصادية . فإذا ما تم العزل السياسى الاحتباء
بمستمر احكام العزل اقتصاديا . ويحرم صاحب الراى من حقوقه

(١٢٤) أجمع الاصحاب على أنه لا يحل أكل ذبائحهم (أهل
الأهواء) ، وأكثر المعتزلة مع الأزارقة والخوارج يحرمون ذبائحنا
وقولنا فيهم أشد من قولهم فينا ، الاصول ص ٣٤٠ - ٣٤٢ ، أجمع
الفقهاء والمتكلمون من أصحابنا على أنه لا يحل أكل ذبيحته .
الاصول ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(١٢٥) عند الأصحاب لا يجوز زواج المسلمة منهم ، ويكون
العقد منسوخا . فإن لم تعلم المرأة حتى وطئها فعليها العدة ولها
مهر المثل بالوطئ دون المهر المسمى . والمرأة منهم يحرم نكاحها . ومن
الكرامية من لا يعرفون من الجسم الا اسمه ، ولا يعرفون ان خواصهم
يقنولون بحدوث الحوادث في ذات البارى . فهؤلاء لا يحل نكاحهم
وذبائحهم والصلاة عليهم ، الاصول ص ٣٤٠ - ٣٤٢ .

الاقتصادية مثل حقه في الارث ، وحقه في الغنيمة والفيء ، وحقه في المبايعة والعقود . فبالنسبة للارث لا يرث صاحب الراى ولا يورث وهو حكم مخالف لنص القرآن الذى يجعل الارث مشروطا برابطة الدم وحدها كعامل من عوامل توزيع الثروة مع الوصية اى ارادة الميت وقضاء الدين اى حق الآخر . وقد يزداد الحصار الاقتصادى بتصفية اموال صاحب الراى ومصادرتها وتسريبها الى الجماعة باسم الارث . فهو لا يرث من الامة ولكن الامة ترثه وبالتالي تنتهى اموال المعارضة ويتم تصفيتها اقتصاديا . وهل يسهل التمييز بين الكسب قبل البدعة والكسب بعدها من اجل تحليل الارث قبلها وتحريمه بعدها وكان الراى يتم في وقت معلوم ؟ وهل المسلم صاحب الراى اثر على الامة من الكتابى المخالف لها في العقيدة ويحرم عليه من التوارث بينها يحل للكفاى ؟ (١٢٦) . كما يحرم على صاحب الراى المبايعة وعقود المعاوضة حتى يتم ايضا تحصاره اقتصاديا عن طريق النشاط التجارى وهو المورد الرئيسى للثروة في المجتمع . فلا يحق له البيع والشراء . ويحكم الحصار عندما يحرم عليه العوض وبالتالي يجوز حرق ممتلكاته واثلاف زراعته وتبديد ثروته دون ان يكون له حق العوض ! ثم ترك حق قتله للسلطان اى

(١٢٦) أجمع الاصحاب على ان اهل الاهواء لا يرثون من اهل السنة ، واختلفوا في ميراث الشخص منهم الى فريقين : (أ) الحارث المحاسبى ، قطع الموارثة من الطرفين . ولم يأخذ بميراث والده لانه كان قدريا (ب) توريث السنن منهم طبقا لقول معاذ . ان المسلم يرث من الكافر وان الكافر لا يرث من المسلم ، وقول أبى حنيفة ، يرث الشيء من المبتدع الضال ما اكتسبه قبل بدعته كما قال في المسلم يرث من المرتد ما اكتسبه قبل رفته ، ويكون كسبه بعد الردة فيئا للمسلمين ، وقول الشافعى ، مال الزنديق وكل كافر بدعة فيئا فيه الجزية ، الاصول من ٣٤٠ - ٣٤٢ ، ان كانت بدعته كبدعة القدرية فان المتكلمين من اصحابنا قالوا بانتطاع التوارث بينهم وبين اهل السنة . لذلك امتنع الحارس المحاسبى من غنم ميراث ابيه لان اياه كان معتزليا . وقال الفقهاء من اصحابنا ان قرينه البننى يرث منه كما ان اهل الذمة يرث بعضهم بعضا مع اختلافهم في الاديان ، الاصول ص ١٨٨ - ١٨٩ .

التصنيف الجسدية الأخيرة بعد أن تمت تصفيته من قبل اجتماعيا
واقتصاديا (١٢٧) .

ج - الحقوق السياسية . ويعتبر صاحب الرأى المخالف عدوا للامة
يجب قتاله ، امواله غنيمة للمحاربين وفي بيت المال . داره دار حرب .
وان كان فيها مسلم ينتسب الى الفرقة الناجية تكون داره دار اسلام .
يعلن الحرب عليه ، القتال أو الجزية وكأنه عدو للمسلمين ، يبلغ
بالدعوة ، الاسلام أو القتال أو الجزية . وان كان اهل السنة في داره
ظاهرين ، يظهرون السنة بلا خفي ولا جوار من مجير حينئذ تكون داره
دار اسلام ما دامت الغلبة للفرقة الناجية ! واللقيط فيها حر مسلم
ما دامت الاغلبية فيها لاهل السنة . وان لم تكن الاغلبية لاهل السنة
فهى دار حرب ، واللقيط فيها كاللقيط في دار الحرب . وما يؤخذ منها
غنيمة وفيء بخمس أو بغير خمس . واهل الدار تجب عليهم الجزية
مثل المجوس لكن المرتدين لا تقبل منهم الجزية مثل الكفار . وقد يحوز
استرقاقهم واسترقاق اولادهم من بعدهم فيؤخذ الصغار بجريرة الكبار !
فالحكم على المخالفين في الرأى انما يتحدد بمقدار حضور اهل السنة
معهم ، اقلية ام اقلية كما هو الحال في الاخلاق اليهودية عندما يشفع
للاغلبية العاصية من أجل القلة المؤمنة . ولكن هذه المرة يشفع للاغلبية
المعارضة من أجل الاغلبية السائدة أصحاب السلطة (١٢٨) .

(١٢٧) في مبايعة اهل الاهواء . أجازوه الاصحاب في البياعات
وسائر عقود المعارضة لان وجوب قتلهم بعد امتناعهم عن التوبة
هو واجب السلطان وليس للرعية اقامة الحد على المرتد ، اهل الاهواء
كاهل الحرب يجوز للمسلم مبايعتها ، الاصول ص ٣٤٠ .

(١٢٨) في حكم دور اهل الاهواء . كل دار غلبت عليها بعض
الفرق الضالة ان كان فيها اهل السنة ظاهرين يظهرون السنة
بلا خفي ولا جوار من مجير ولا خوف على النفس والمال فهى
دار اسلام . واللقيط فيها حر مسلم لا يسترق ويجب تعريف اللقطة
فيها . وان لم يقبدر اهل السنة على اظهار الحق الا بجوار أو
=

فماذا يبقى لصاحب الراى المخالف كحياة اجتماعية دون الصلاة مع جماهير المسلمين والقاء السلام عليهم والشهادة معهم واكل ذبيحتهم والتزواج منهم والتوارث والمبايعة والعقود معهم ؟ وهل وصل الامر الى حد اعتبار المخالف فى الراى اشد على المسلمين من أعدائهم ، دارة دار حرب ، يعرض عليه اسلام الفرقة الناجية أو القتال أو الجزية ، أمواله غنيمة وفيء ؟ وهل يحارب المسلمون المخالفون فى الراى على أحكام فقهية ظنية عليها خلاف بين الفقهاء ومعرضة للصواب والخطأ ؟ وماذا عن روح الشريعة التى تسمح بالتعدد فى الراى وتصويب المجتهدين ؟ لقد وصل الامر أيضا الى حد عدم جواز السماح بالشك فى كفر أهل الأهواء وضرورة تكفيرهم قطعا . وهذه قسمة وجزم فى أمور نظرية صرفة ، فى موضوعات خلافية يجوز فيها الصواب والخطأ . ومن هنا ينشأ الراى الواحد والفكر الواحد والمذهب الواحد وكان الامر يسبق متبادلا فى تكفير الشاك بين الدولة وخصوصها . ليس الشك فى تكفير الآخر هو بداية المصالحة الوطنية بغية المحافظة على وحدة الأمة (١٢٩).

مال يبذلونه فهى دار حرب وكفر ، واللقيط فيها كاللقيط فى دار الحرب . وما يوجد فيها فهو فىء بخمس . ثم اختلف الأصحاب فى حكم أهل الدار الى فريقين (أ) تحريم ذبائهم ونكاح نسائهم وجواز وضع الجزية عليهم مثل المجوس (أبو اسحق الاسفراينى) (ب) يرتدون لا تقبل منهم الجزية ولا يجوز استرقاقهم وهو ما نقول به . وفى سؤال هل يجوز استرقاق أولادهم فيه خلاف . أفنى أبو اسحق المروزى بجوازه وأبو حنيفة وافقه ، ومنع ذلك بعض الأصحاب ، الأصول من ٣٤٢ — ٣٤٣ .

(١٢٩) الشاك فى كفر أهل الأهواء . ان شك فى ان قولهم فاسد أم لا فهو كفر . وان علم أن قولهم بدعة وضلال وشك فى كونه كفرا بين أصحابنا فى تكفير هذا الشاك خلاف . قال أكثر المعتزلة بتكفير الشاك فى كفر مخالفين ونحن بتكفير الشاك فى كفرهم أولى ، الفرق ص ١٣ — ١٤ .

م ٣١ - الابن والعمل - الامامة

٢ -- فرق الامة *

وتصنف فرق الامة ليس بناء على عقائدها النظرية واختلافها حولها بل طبقا لما يترتب على ذلك من احكام شرعية ، ففرق الامة اما ان تكون خارجة على الامة كلية ضدها في كل الاحكام او تكون خارجة عليها جزئيا ، معها في بعض الاحكام وضدها في البعض الآخر . في الخلاف العقائدى النظرى ينشأ الاختلاف التشريعى العملى . ومدى الاتفاق او الاختلاف فى العقائد هو الذى يحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية ، الفرق الاولى المخالفة للامة كلها هى الفرق التى تنتسب الى مذاهب وعقائد انتشرت داخل الحضارة ومن خارجها واصبحت تكون روافد فيها . والفرق الثانية المخالفة للامة نسبيا هى فرق المعارضة التى تأتى من داخل الحضارة وتعطى تاويلا لعقائدها مخالفا لتاويل الفرقة الناجية ، حزب السلطان . وقد تنضم غلاة فرق المعارضة الى الفرق الاولى نظرا لسهولة تعرضها لآثار من البيئة الحضارية والمذاهب المجاورة التى دخلت ضمن الحضارة الجديدة الناشئة . واذا تم التقارب بين الفرقة الناجية فان ذلك يتم على مستوى الدفن والدفن والغنىمة والصلاة ولكن تظل فرق المعارضة معزولة عن جماهير الامة اذ لا تجوز الصلاة عليها او خلفها او اكل ذبيحتها او التزاوج منها حتى يظل الحصول الاجتماعى مضروبا حولها (١٣٠) .

(١٣٠) الفرقة الخارجة على الامة (الباطنية والمغيرة والخطابية لتاليه الائمة او لقولهم بال طول والتناسخ او الميمونية الذين اباحوا نكاح بنات البنات وبنات البنين او الاباضية لقبولهم بنسوخ شريعة الاسلام الى آخر الزمان او ما اباح ما نص القرآن على تحريمه او حرم ما نص القرآن على اباحتة) ، والفرق الخارجة نسبيا على الامة (مثل المعتزلة والخوارج والرافضة الامامية والزيدية والنجارية والجهمية والضرارية (المجسمة) يجوز لاصحابها الدفن والدفن والغنىمة والصلاة فى المساجد ولكن لا تجوز له الصلاة عليه او خلفه ولا تحل ذبيحته ولا نكاحه ، الفرق ص ١٣ — ١٤ .

وعلى هذا النحو يصبح علم أصول الدين هو الحاوى لتاريخ الفرق داخل الحضارة وخارجها . يتضمن الفرق داخل الحضارة ليس فقط الفرق الكلامية بل أيضاً باقى العلوم مثل الحكمة وأصول الفقه والتصوف بل وباقى العلوم العقلية والعلوم الانسانية . وتدور كلها حول موضوع الحضارة يؤرتها . فالانسان تابع في قلب الوحي ، الانسان هو موضوع الحضارة . وبؤرتها فالانسان قابغ في قلب الوحي ، مقدم الله له ، والكلام ذراعه الايمن لدفع القاليه والتجسيم والتشبيه ، والحكمة ذراعه الايسر لدفع قدم العالم وفناء البدن ، والاصول قدمه اليسرى يقف بها على الارض ويثبت نفسه في الواقع ، والتصوف قدمه اليمنى يرفعها الى أعلى ليستريح من هموم الدنيا . فالعلوم الاربعة هى أطراف الانسان الاربعة والوحي قلبه في صدره ، وكلها مرتبطة بالفهم في الرأس ومركز الحركة للأطراف . وتنضم الفرق خارج الحضارة كل المذاهب والديانات والعقائد التى أتت من البيئات المجاورة ثم أصبحت محلية بعد انتشار الحضارة الجديدة الناشئة فوقها وضمها اباها وأحتوائها لها . وأحياناً لا ينفصل الحديث عن الفرق خارج الحضارة أى فرق الأمة عن الفرق داخلها أى فرق المعارضة . فهى حضارة واحدة أصبحت ممثلة للبيئات الحضارية القديمة المجاورة ، بعد أن تم التعرف عليها وترجمتها وتمثلها ، ومبدعة لفرقها الخاصة . وبالتالي أصبحت الحضارة حلقة من تاريخ الحضارات البشرية كما أصبح علم أصول الدين ممثلاً لعلم تاريخ الأديان (١٣١) . وغالباً ما يحكم التصنيف

(١٣١) اذا ما دافع المتكلمون عن بداهات الحس ضد العقلين الصوريين فانهم يشيرون الى أفلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس بعد أن انتشرت آراؤهم في الحضارة الاسلامية ، وبعد حديث الباقلانى عن حدوث العلم (التمهيد ص ٤٤ — ٤٦) انتقل الى نقد الطبيعيين القائلين بالطبائع (ص ٥٢ — ٦١) . فهل هم المتكلمون الاسلاميون (النظام) أم مثلوا الطبيعيات اليونانية أم تمثلوها الاسلاميون (الفلاسفة) ؟ ثم انتقل الى الكلام عن المنجمين (ص ٦٠ —

الاصول لا الفروع ، مناهج النظر لا نتائج رغبة في التفاصيل دون التفصيل . بل أن التكفير العقائدى النظرى ذاته انما يرجع الى التكفير المنهجى النظرى على الرغم من غلبة النظرة الفقهية أحيانا والكلامية أحيانا أخرى والاصولية أحيانا ثالثة (١٣٢) .

١ — هل هناك كفر لا تقبل منهم الجزية ؟ وتصنف فرق الامة ابتداء من الكفر العام الى الكفر الخاص . فهناك الكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية والذين لا صلح معهم او مهادنة ، اما الإسلام واما القتل وكلان

٦٨ (القائلين بتأليه الكواكب فهل هم الصابئة أو الفلاسفة ؟ ثم انتقل الى الكلام عن أهل التثنية فهل هم المانوية وهو أوضح أم مرقية اسلامية ؟ (ص ٦٨ — ٧٥) وكلها تعددت الفرق ظهرت على أنها أجنبية مثل المجوس .

(١٣٢) النظرة الفقهية في « اصول الدين » للبغدادى ، والكلامية في « المواقف » للابجى « والفصل » لابن حزم ، والاصولية في « الاقتصاد » للغزالى . ويقول الغزالى : والغرض الآن تحرير معاهد الاصول التى يأتى عليها التكفير . وقد ترجع الى هذه المراتب الستة ولا يعترض فرع الا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب . فالمقصود التفاصيل دون التفصيل . فان قيل : السجود بين يدى الصنم كفر وهو فعل مجرد ولا يدخل تحت هذه الروابط فهو من أصل آخر . قلنا : لا فان الكفر فى اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب للرسول والقرآن ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة بتصريح لفظ وتارة بالاشارة ان كان أخرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود وحيث لا يحتل أن يكون السجود لله وانما الصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه أو معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن . وهذا كنظرنا أن الكافر اذا صلى بجماعتنا هل يحكم باسلامه أى هل يستدل على اعتقاد التصديق فليس هذا اذن نظرا خارجا عما ذكرناه . ولنقتصر على هذا القدر فى تعريف مدارك التكفير وانما أوردنا من حيث أن الفقهاء لم يتعرضوا له والمتكلمون لم ينظروا فيه نظرا فقهيا اذا لم يكن ذلك من منهم ولم ينبه بهنا لقرب المسألة من الفقهيات لأن النظر فى الاسباب الموجبة للتكفير من حيث انها أكاذيب وجهالات نظر عقلى ولكن النظر من حيث أن تلك الجهالات بطلان العصمة بل والخلود فى النار فنظر فقهى وهو المطلوب ، الاقتصاد ص ١٢٨ — ١٢٩ .

الفرق الاكلامية الحضارية قد تحولت الى فرق عسكرية تستدعى النزال بالسيف . وان حصرها في خمس عشرة فرقة أمر تعسفى خالص ورغبة في الإبقاء على هذا العدد الرمزى في تبويب الاصول وتأصيل الابواب . ولا يوجد ترتيب معين بين الفرق والموضوع الذى عرفت به . واتفاقا مع العدد المقترح تكررت المواقف نفسها في فرق متعددة (١٣٣) . ويدخل معها مشركو العرب ، فالعرب كلهم لابد وأن يكونوا مسلمين ، والاسلام دين الجزيرة ، موحدا لقبائلها . لا يوجد فيها وثنى وان امكن كتابى أو صابئى أو مجوسى (١٣٤) . فوحدة الجزيرة مقدمة للانطلاق بوحدة خارجها . ولكن طبقا لنسق العلم ومنظومة العقائد الثلاثية بين المقدمات النظرية الاولى (نظرية العلم ونظرية الوجود) والالهيات (العقليات) والسمعيات (النبوات) يمكن القول ان معظم الفرق تتعلق بنظرية الوجود ويتم تكفيرها بسببها وهى مجرد مقدمة نظرية للالهيات . يتلوها التوحيد ثم النبوة والمعاد . ولكن لا يظهر على الاطلاق أصل العدل أو موضوع الايمان والعمل أو موضوع الامامة لانها موضوعات عقائدية صرفة لا تهمس الفرق الحضارية في حين انها الموضوعات الرئيسية لفرق المعارضة .

(١٣٣) يجعلها البغدادى خمس عشرة فرقة حرصا على العدد الذى اختاره منذ البداية . والفرق هى ١. — السوفسطائية ٢ — الدهرية ٣ — السمنية ٤ — اصحاب الهيولى ٥ — اصحاب الطبائع ٦ — اصناف من الفلاسفة ٧ — كفرة المنجمين ٨ — الذين عبسوا انسانا محددا ٩ — عبادة رأس مخصوفة من رؤوس الناس وكتمان الدين على غيرهم ١٠ — عبادة الملائكة ١١ — الطولية ١٢ — أهبل التناسخ ١٣ — الخرمدينية ١٤ — الباطنية ١٥ — البراهمة .

(١٣٤) حكم الكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية ، عند أبى حنيفة الجزية مقبولة من كل من بذلها من الكفرة الا مشركى العرب ، وعند الشافعى الجزية مقبولة من أهل الكتاب (اليهود والنصارى والصابئة والسمرة) والخلاف فى المجوس فى الجزية كاهل الكتاب وفى النكاح والذبيحة كاهل الاوثان . وديتهم خمس دية اليهود والنصارى ودية هؤلاء ثلث دية المسلم ، الاقتصاد ص ١٢٤ .

ففى نظرية العلم تبدو السوفسطائية أولى فرق الكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية . فهى انكار للحقائق ، والحقائق أساس الاعتقادات . فالسوفسطائية تنكر العلم وتنكر وجود أى شىء يمكن معرفة حقيقته وان خفت فانها تقف موقف اللاأدريه بين الاثبات والنفى . وان وجدت مثـل هذه الحقائق فانها تكون تابعة للاعتقادات أى نسبية خالصة دون امكانية الاتفاق عليها موضوعيا . تكفى اذن السوفسطائية ولا تقبل منها الجزية ، اما الاسلام أو القتال . فالحقيقة موجودة ويمكن معرفتها وتكون معرفتها شاملة وموضوعية . وبهم الفرقة الناجية القطع والحسم والاثبات حتى يمكن تربية جواهر الأمة على الإعتقاد الثابت الذى يقترب من التعصب . فالسلطان موجود وشرعيته معروفة ولا خلاف عليها . فالشك يولد التفكير ، والتفكير يؤدي الى الرفض . وقد انتهى الأمر الى القطيعة الخالصة فبانتهاء الشك ينتهى الفكر مع أن الشك أساس اليقين . أما السمنية فانها تقر بشىء يمكن معرفته ولكنها لا تثبت الا المعرفة الحسية فقط . أما النظر فتتكافأ فيه الأدلة وتتبادل فيه الحجج وبالتالي يبطل النظر كطريق الى المعرفة . فهى أيضا لا يقبل منها الجزية ، اما الاسلام واما القتال . فلا يكفى التسليم للسلطان حسيا عن طريق القوة والغلبة والعسكر بل لابد من التسليم عقليا وشرعيا حتى يتأصل الاعتقاد ولا يأتى سلطان آخر أكثر غلبة يدركه الحس فيستسلم له . وهذا أدبى انكار المعرفة الحسية الى أن أصبح وجداننا القيمى لا يعتمد عليه ، وهو فى النهاية أساس النظر ، وأصبح النظر خاويا من غير مضمون (١٣٥) .

أما بالنسبة لنظرية الوجود فتتنوع الفرق وتشمل الدهرية وأصحاب الطبائع وأصحاب الهوى وأصناف من الفلاسفة وكفرة المنجمين . فعند الدهرية العالم قديم طبيعى وانسانا ، لا أول له . والتسلسل الى

(١٣٥) والسمنية، مثل الدهرية فى نظرية الوجود تقول بقسمة العالم ، الأصول ص ٣١٨ — ٣٢٠ .

ما لا نهاية غير مستحيل . وهل لابد أن يوجد إنسان أول أو سنبلة أولى أو علة أولى منفصلة عن معلولها ؟ ألا يؤدي ذلك الى التشخيص وتصوير الاله على أنه صانع ؟ وإذا هوت الارض ابدا الى ما لا نهاية ملأن طاقتها تنفاقص . ان القول بعدم البداية الاولى ليس الحادا بل هو اكثر عقلانية من حيث الفهم . التواصل اقرب الى العلم ، والانقطاع اقرب الى الدين . والعلم موضوع علمي والقول بقدمه فكر علمي . اما الخلق فهو موضوع ديني والقول بحدوئه فكر ديني . ولكن لماذا تكفير الدهرية وهي تؤمن بوجود الله ولكنها فقط تتصور العالم قديما بقدمه حتى لا تتصوره صانعا وبناء على حجج عقلية تثبت قدم العالم وفي مقدمتها قدم العلم وقد كان العالم فكرة في الذهن الالهى قبل خلقه بالارادة او الامر ؟ اما اصحاب الطبائع فيقولون بقدم العناصر الاربعة ، وكل انواع النبات والحيوان والجواهر مركب منها وقد اختلفت باختلاف الصور لاختلاف المزاج في التركيب . والافلاك طبيعة خامسة قديمة غير قابلة للاستحالة والتغير . والصانع قديم لوجوب سبق الفاعل للفعل . فالقدماء ستة : العناصر الاربعة والفلك والصانع . وهي تصورات فلسفية ممكنة سادت الحضارة لا تستوجب التكفير والقتال (١٣٦) . ولا تفترق اصحاب اليهودي عن اصحاب الطبائع الا في التفاصيل . فعند اصحاب الطبائع للعالم هيولى قديمة واعراض حادثة وأن الاعراض تظهر من الجواهر القديمة طباعا . ولكل جنس من العالم هيولى مخصوصة اى ان الهيولى الاولى تتعين في جواهر خاصة ، كل منها قديم . وهو تصور ممكن لا يستوجب التكفير أو القتال . اما الفلاسفة فانهم اصناف . صنف يقول بقدم العالم ونفى الصانع وصنف ثان يقوم بقدم العالم وأن له علة قديمة ، وصنف ثالث يقول بأن الصانع يتصور بالعقل . فالصنف الاول القائل بقدم العالم ونفى الصانع يعطى الاولوية للموضوع

(١٣٦) يشير البغدادى الى القول بالقدماء السنة الى ابن قيس ،
الاصول ص ٣٢٠ — ٣٢٤ .

على الذات ، ولا يقع في التشخيص ، ويتصور أن لكل شيء علة ، وأن الشيء هو معلول أى مفعول وليس شيئاً . وهى بداية القسمة بعد ذلك في السياسة إلى حاكم ومحكوم ، والصنف الثانى القائل بعالم قديم وعلة قديمة يظل على الموقف الاول الطبيعى ولكنه يقترب من الثانى الدينى دون الوقوع فى التشخيص فبكون الشيء علة ومعلولا ، ذاتا وموضوعا والصنف الثالث القائل بأن الصانع متصور بالعقل هو قمة الايمان بالعقل ، فالعقل أساس النقل ، وبداية علم اصول الدين ، والانتقال من الطبيعة الى ما وراء الطبيعة عن طريق الادلة على وجود الله . فهل فى هذا كفر يستوجب القتال ؟ وهل تأويل الفلاسفة مخالف لنصوص الشرع أم أنه تعقيل لها لمزيد من الانسانية والعقلانية والروحانية والشمول ؟ اليس انكار علم الله بالجزئيات صور انسانية عن العلم الاستنباطى ضد العلم الاستقرائى وهو اقرب الى الفلاسفة ، على حين أعطى علماء اصول الفقه الاولوية للمنطق الاستقرائى على المنطق الاستنباطى من أجل اصدار الاحكام على الجزئيات ؟ اليس انكار حشر الاجساد والتعذيب بالنار والتنعيم فى الجنة بحور المعين والمائل والمشرب والملبس من أجل اثبات المعاد الروحى والنعيم الروحانى اقرب الى العقل والانسانية ؟ اليس القول بتقديم الله على العالم هو تقدم بالرتبة كتقدم العلة على معلولها دون أن يعنى ذلك تقدما فى الزمان ، احدى التصورات الممكنة التى لا يرفضها العقل ؟ ان تأويل الفلاسفة للنصوص والانتهاى الى هذه القضايا الثلاث انكار علم الله بالجزئيات ، وانكار حشر الاجساد ، والقوم يقدم العالم ليسن تكذيبا للنسوة وللرسالة بل تحصيل للعقائد الى معان عقلية تتفق وطبيعة العصر والروح المثالية للفلسفات القديمة : نعمة العقل ، ومنهج الاستنباط ، ولذة الدهشة والمعرفة . وان التعديل الفاسد ليس كذبا أو كفرا بل هو اجتهاد خاطىء له أجبر . فهل يستوجب قول الفلاسفة تكفير أو قتال (١٣٧) ؟ اما كفره

(١٣٧) ينسب القول بقادرين ، العالم والعلة ، الى أرسطو فى البداية

المنجمين فانهم يقولون بقدّم الافلاك والكواكب وبأن حركاتها سبب وقوع الحوادث في العالم . يقول البعض منها بالوّهة الشمس وعبادتها ، والبعض الآخر بالوّهة الشمس والقمر ، الاول سلطان النهار والثاني سلطان الليل . ويقول فريق ثالث بعبادة الكواكب السبعة مدبرات العالم . ويفضل فريق رابع القول بقدّم زحل. وحده لانه اعلاها

ولكنه أصبح أحد الفرق الحضارية داخل الحضارة الاسلامية في النهاية وله ممثلون محليون يعقلون الموقف القديم ويزيدون عليه . وعند الغزالي الفلاسفة يصدقون بالصانع والنسوة يصدقون النبي ولكن يعتقدون امورا تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون ان النبي محق وما قصد به ذكره لأصلاح الخلق ولكن لم يقرر على التصريح بالحق لغلل انهام الخلق عن دركه . هؤلاء هم الفلاسفة ويجب القطع بتكفيرهم في ثلاثة مسائل : (ا) انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والتنعيم في الجنة بالحرور العين والمائل والمشرّب والملبس (ب) قولهم أن الله لا يعلم الجزئيات وتفصيل الحوادث وانما علم الكلّيات وانما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية (ج) قولهم ان العالم قديم وأن الله متقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على المعلول والعلم يرقى الوجود اللامتساويين . وهؤلاء اذا اوردوا عليهم آيات القرآن زعموا أن اللذات العقلية تقصر الافهام عن دركها فمثل لهم ذلك باللذات الحسية . وهذا كفر صريح والقول به ابطال لفائدة الثرائع وسد لباب الاهتداء بنور القرآن واستبعاد الرشده من قول الرسل فانه اذا جاز عليهم الكذب لاصل المصالح بطلت الثقة بأقوالهم . فما من قول يصدر عنهم الا ويتصور أن يكون كذبا وانما قالوا ذلك لمصلحة . فان قيل : لم قلتم مع ذلك بأنهم كفرة ؟ قلنا لانه عرف قطعنا من الشرع أن من كذب رسول الله فهو كافر ، وهؤلاء مكذبوه ثم معللون للكذب بمعاذير فاسدة وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذبا ، الاقتصاد ص ١٢٥ — ١٢٦ رفض الهيئات الفلسفة ، نظرية الصدور أو الفيض ، المحصل ص ١٤٥ — ١٤٧ ، اقوال المنانية والديصانية ، والمرقونية واصحاب الطبائع واصحاب الهيولى في الانسان ، مقالات ج ٢ ص ٢٦ — ٢٧ .

كلها فرق جعلت العالم العلوى بين الالهيات والطبيعات كخطوة انتقال من الفكر الدينى الى الفكر العلمى . فهل تكفر وتستباح دماؤها ، ولماذا اعتبرت الصابئة ، وهم عبدة الكواكب ، مع اهل الكتاب يقبل منهم الجزية ويبقون على عقائدهم ؟ (١٣٨) .

اما بالنسبة للالهيات فيكفر الذين عبدوا . انسانا محدودا مع أن المسيحية تقول بذلك أيضا بتاليه المسيح ، بل وتقول الفرقة الناجية أيضا بتاليه الانسان الكامل (١٣٩) . كما يكفر الذين قالوا بعبادة رأس مخصوصة من رؤوس الناس وكتمان الدين على غيرهم . فهل هذا دين ؟ وما دام امره مكتوبا على العمامة فلم نعم به البلوى . وليس له دلالة الا من حيث عبادة الانسان وتاليه (١٤٠) . ويكفر الذين يقولون بعبادة الملائكة مع أنها جواهر مفارقة مثل العقل والنفس والله فلا غرابة أن تكون موضوعا للعبادة . ووضعها كذلك في كل دين وملة ، بهى أقرب الى الاناث منها الى الذكور . وتعكس طبيعة التكوين الاجتماعى ووضع المرأة في تفضيل الذكور على الاناث . وفي النهاية هى فرق تاريخية صرفة لم يعبد لها وجود ، ولكن يظل سلاح التكفير مشهورا ضدها الى حد القتال منعا للخروج عن عقائد الفرقة الناجية وبالتالي منعا للخروج على السلطان (١٤١) . أما الطولية فانها تقول بعبادة كل صورة حسنة

(١٣٨) ينسب القول بالهية الشمس وعبادتها الى بلقيس ، الاصول ص ٣٢٠ - ٣٢٤ .

(١٣٩) وذلك مثل تاليه جمشيد ، وفرعون ومرزوز بن كنعان وزرج الهندى .

(١٤٠) يوضح انسان فى الزيت اياما ثم ينخلع رأسه مع عروقه عن بدنه فيعبدون الرأس فى حران وأذربيجان ، الاصول ص ٣٢٠ - ٣٢٤ .

(١٤١) كان ذلك فى الهند زمان يهوداسف الذى نقلهم الى عبادة الاصنام . وكان ايضا عند قوم من العرب فى الجاهلية زعموا أن

لان الله حل فيها او بطول الله في الانبياء ثم في الائمة (١٤٢) . وهى اقرب الى الرومانسية الادبية التى توجد في مجتمع الاضطهاد من اجل رفع العسال بعد سقوطه ، وثبتت الزعماء بعد استشهادهم او اختفائهم . ومثلها التناسخبة التى تقول بانتقال الارواح في الاجساد ثوابا وعقابا (١٤٣) .

وبالنسبة للسمعيات تكفر البراهمة بالرغم من اقرارهم بحدوث العالم وتوحيد صانعه وعدله وحكمته لانهم انكروا النبوات والشرائع واثبتوا تكليف المعرفة من جهة خواطر العقول . فقد كلف الله العباد بان يعرفوه بعقولهم وان يشكروه على نعمه والا يظلم بعضهم بعضا . وحرّموا ذبح البهائم وايلامها بلا ذنب . وايلام الله لها في الدنيا لاجل عوضها في الآخرة . فماين الكفر في ذلك ؟ الا يتفق ذلك مع اكتمال الوحي وانتهاء النبوة واكتمال الوعي الانسانى باستقلال العقل والارادة ؟ ربما العيب في قانون الاستحقاق وأنه لا ذنب دون استحقاق الابعوض ؟ وما المانع من نظرة انسانية عامة ترفع الحيوان من حيث هو روح الى مستوى الانسان ؟ اليس البراهمة اولى بالاعتبار من اليهود والنصارى الذين ينكرون خاتم النبوة ؟ وهل يكفر احد في السمعيات

الملائكة بنات الله تشفع لهم ونزلت فيهم » ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون . » « أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثا . ان الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى » الاصول ص ٣٢٠ — ٣٢٤ .

- (١٤٢) الحلول في الضور الحسنة عقيدة ابي حلمان الدمشقى ، والحلول في الائمة عند بيان بن سميعان وابى الخطاب الاسدى وابى مسلم والمقنع . ووجدت الفرقة في المبيضة فيما وراء النه ، الاصول ص ٣٢٠ — ٣٢٤ .

(١٤٣) ينسب ذلك الى سقراط والى احمد بن خباط من القرية وعلى بن مانسوس من تلامذة النظام من اجل اعتبار القرية اصسل البدع ! الاصول ص ٣٢٠ — ٣٢٤ .

أم انه لا كفر الا في العقليات ؟ (١٤٤) . أما النظر والعمل فيكفر كل من ينتهي الى الإباحة . وقد تحدث الإباحة نتيجة للقول بالخلول فيحدث اطمئنان داخلي لتأييد الروح للبدن أو نتيجة للقول بالهين والصراع بين النور والظلمة ، فإذا ما تغلب النور حدثت الإباحة أو نتيجة للقول بالطباع فيصبح الشرعى هو الطبيعى . والإباحة رد فعل طبيعى على النفاس في التمسك بالشريعة في الظاهر وعصيانها في الباطن ، ورد على قهر الاوامر وزد اعتبار الى ميول الطبيعة التى يتم اثباتها في علم أصول الفقه كما هو الحال في التوحيد بين المباح أو الحلال وبين الطبيعى وهو ما تمليه الفطرة (١٤٥) .

ب - هل هناك كفرة تقبل منهم الجزية ؟ وهؤلاء اقل شرا من الكفرة الذين لا تقبل منهم الجزية . اذ يمكنهم ان يتعايشوا مع الامة وأن تقبلهم الفرقة الناجية بين ظهرائها ولديهم خيار ثالث بين الاسلام والقتال

(١٤٤) التكذيب على مراتب : تكذيب البراهمة المنكرين لاصل النبوات والدهرية المنكرين لصانع العالم . وهذا ملحق بالنصارى بطريق الاولى لان هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الانبياء اعنى البراهمة فكافوا بالكفر اولى من النصارى واليهود ! والدهرية اولى بالكفر من البراهمة لانهم اضافوا الى تكذيب الانبياء افكار الرسل ، ومن الضرورة انكار النبوة . ويلحق بهذه الرتبة من قال قولا لا يثبت النبوة في اصلها أو نبوة محمد على الخصوص الا بعد بطلان قوله ، الاقتصاد ص ١٢٥ .

(١٤٥) تستحل غلاة الروافض الميعة وذوات المحارم . ومنهم من يستمتع بامراة صاحبه . وكان الباطنية في الاصل مجوسا وثنوية . أشهرهم عبد الله بن ميمون القداح وحيدان بن قمرط . تأولوا الشرائع ، على وفق مذهب المجوس ايام المأمون . دعوا الى ضاعتين ، الاول والثاني ، النور والظلمة ، اشر اصناف الكفر واعظمهم على المسلمين بلاء ، وتبيح الخرمدينية كل ما يميل اليه الطبع من نكاح المحارم والخمر والميت وكل ما فيه طيب ولذة ، واستقاط وجوب الصلوات وسائر الفروض ومنها الزكوة والمنصورية والابيقورية ، الاصول ص ٣٢٠ - ٣٢٤ .

وهو خيار الجزية جفاظا على عقائدهم وامانا للامة من عداوتهم . وهم اربعة فرق : الصابئة واليهود والنصارى والمجوس . فهل هذه الفرق الاربعة على مستوى واحد ؟ هل الصابئة والمجوس مثل اليهود والنصارى وبالتالي تتساوى دينانات خارج الوحي مع دينانات الوحي ؟ وهل عبادة الكواكب عند الصابئة والقنول بالهين عند المجوس مقبول من الفرقة احمية ؟ ولماذا اذن تكفير الدهرية واصحاب الطبائع والهيولى والفلاسفة والمنجمين وهم يقولون بتقديم العالم والافلاك وهى تشارك الصابئة فى عبادة الكواكب ؟ ولماذا تكفير من يقول بالهين والمجوس تقبول به ؟ وهل الصابئة عبدة اوثان ام عبدة طبيعة؟ (١٤٦) .

تقول الصابئة بحدوث العالم واثبات الصانع وانه لا يشبه شيئا ولكن الصانع خلق الفلك جيا ناطقا سميعا بصيرا مريدا مدبرا العالم . والكواكب ملائكة . وهو قول ماثابه للتوحيد باستثناء حياة الاملاك . ومادام الامر كله تشبيها ، قياسا للغائب على الشاهد فلا فرق بين اسقاط الحياة والسمع والبصر على الوعى الخالص او على الطبيعة . وهو مثسابه لقول الفلاسفة . فلم لا يقبل منهم الا الاسلام او القتال دون الجزية ويقبل من الصابئة الجزية ؟ وان عدم الوصف بصفات الابدات افضل من الوقوع فى التشبيه . كما ان نفى صفات النقص عنه اقرب الى التنزيه . فلا يقال حى عالم قادر ولا يقال ليس ببيت ولا حاهل ولا عاجز . وان الزيادة فى عدد الانبياء لا يخرج عن النبوة وذلك لان الوحي قص . بعض الانبياء ولم يقتصر البعض الآخر . كما ان ممارسة الشعائر مثل الصلاة والصيام كيف لا تستلزم كما معنا . ولا تتطلب الالتزام بقوانين الطعام او قواعد الطهارة شكلا خاصا ما دام الاتفاق قد تم على الجوهر والقصد . وقد تكون الاحوال الشخصية اكثر احكاما

(١٤٦) المرتبة الاولى ، تكذيب اليهود والنصارى واهل الملل كلهم من المجوس وعبدة الاوثان وغيرهم . فتكفيرهم منصوص عليه فى الكتاب ومجمع عليه بين الامة وهو الاصل وما عداه كالحق به ، الاقتصار ص ١٢٥ .

فلا طلاق الا بحكم ولا جمعا بين امرأتين . وان لم تكن الصابئة قد وجدت في الماضي فانها ستوجد في المستقبل برسول من العجم ينزل عليه كتاب من السماء جبهة واجدة ينسخ به الشرائع السابقة ويعلن الاتفاق بين دين الوحي ودين الطبيعة ودين الاخلاق (١٤٧) . والسؤال هل مازالت الفرق القديمة موجودة حتى يمكن التعامل معها ؟ وان لم تكن موجودة ولم توجد بعد فكيف يتم اصدار حكم عليها ؟ وهل توجد فرق حاليا ليس لها حكم شرعي حتى يمكن التعامل معها ؟ وهل تشير الصابئة الى فرق تاريخية معينة أم انها اختيار نظري من طبيعة العقل لدين الطبيعة ؟

أما اليهود فهم أهل كتاب بالرغم من اختلافهم فيما بينهم وتعدد فرقهم واختلافهم حول توراتهم وشرائعهم وعدد انبيائهم وحول النسخ واثبات اكتمال الوحي ونهاية النبوة . وهناك فرق أخرى اقرب الى توحيد المسلمين قديما وحديثا وتشاركهم في أصلى التوحيد والعقل

(١٤٧) الصابئة فرقة من اليونانية ترى أن هرمس المنجم كان نبيا . تقول بثلاث صلوات كل يوم ، وثلاث ركعات في كل ركعة ، وثلاث سجادات قبل زوال الشمس ومثلها عند الغروب . والوضوء قبل الصلاة . والبصيام ثلاثين يوما أولها ٨ آذار . والذبح من ذوات الاربع الذكور من البقر والضأن والماعز . ومن سائر ذوات الاربع غير المجزور ما ليس له أسنان في الشفتين ومن الطير ما ليس له مخالب ، ولا يذبحون ما لا رئة له . حرموا لحم الخنزير والكلب والحصار والجذور والحمام وما له مخالب . حرموا المسكر من الشراب والإختان ، وأوجبوا الغسل من الجنابة ومن مس الميت والحائض . وأوجبوا مجانبة الإبرص والمجنون وكل ذي عاهة تعدي . لا طلاق الا بحكم أو بنية عن فاحشة ولا يرون رجعة ولا جمعا بين امرأتين . وهناك خلاف في أكل الخنزير والصلاة الى القطب الشمالي (الحرائية تصلى والقطب وراءها والواسطية على دين شيث بن آدم وأن صفه معهم) . وعند اليزيدية (الخوارج) الصابئة المذكورة في القرآن لم يوجدوا بعد ، وأن الله يبعث رسولا من العجم وينزل عليه كتابا من السماء جبهة واجدة يكون فيه دين الصابئة ، ينسخ به شريعة محمد . وهم أكثر من الصابئة الاصلية ، الاصول ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

وبالتالى يصعب تكفيرهم فى العقليات (١٤٨) . اما النصارى فلبس كلهم
مشركين . غير موحدين وان كانت الغالبية تقول بالتثليث على اختلاف
درجات التركيز حول طبيعة المسيح اله او ابن الله او ثلاثة اقانيم
فى جوهر واحد وعلى اختلاف درجات تصور اتحاد الله بالابن بين الاتحاد
على الحقيقة وبين ظهور النقش فى الطين والشمع وظهور الشعاع
على ما ظهر عليه . وهى اقوال لا تختلف كثيرا عن اقوال الصوفية
فى الاتحاد بالله وحلول الله فى الانسان ووحده فى العالم . وهى
تصورات نظرية ترفضها فرق اخرى قديما وحديثا تقول بالتوحيد .
وتظل الممارسة العملية لبعض الفرق التى تمارس التقوى والفضيلة
وتأتى بالاعمال الصالحة هى المحك فى ولايتها، التزامها منها واكل
ذبايحها واعتبارها ضمن فرق الامة (١٤٩) . واخيرا اشكل الامر فى المجوس .
هل هم اهل كتاب احدثوا القول بصانعين احدهما يخلق الخير والآخر
بخلق الشر ثم رفع كتابهم كما هو الحال فى رفع السيد المسيح ؟ هل
هم ثنوية فى الاصل من اصحاب النور والظلمة ودانوا بعبادة النار ؟
هل تؤخذ منهم الجزية كاهل الكتاب ويكونون كاهل اوثان فى الذبائح
والنكاح ؟ وما دية المجوسى ، مساوية لدية المسلم ، نفسا بنفس او
لا تساويها لان المسلم لا يقتل بالذمى ؟ وما دية الذمى نصف دية المسلم
او ثلثها وبالتالي تكون دية المجوسى خمس دية الذمى او جزءا من خمسة
عشر جزءا ؟ الا يساوى انسان انسانا آخر فى القصاص ؟ وهل يتدخل

(١٤٨) اليهود فرق العنانية والربانية وهم الجهور الاكبر ،
والسامرة ولهم تورا غير الجهور ، والشاذانية وهم مثل اهل
والاهواء من المسلمين . وبين الربانية الشاذلية خلاف فى اباحة
الخير . وادعى الجهور الاعظم تسعة عشر ثيبا بعد موسى .
وأقرت السامرة بثلاثة كتب فحسب . واختلفوا فى النسخ بين من
يأباه عقلا ومن بجيزه عقلا . ويقولون بتأييد شرع موسى اخيرا . وكلهم
ينكرون نبوة محمد الا العيسوية التى زعمت أنه نبي العرب ،
الاصول ص ٣٢٥ - ٣٢٧ .

(١٤٩) الموحدون قديما مثل الاريوسية وحديثا مثل الموحدين ،
الاصول ص ٣٢٥ - ٣٢٧ .

الخلاف العقائدى فى قيمة الانسان ام ان الغرض من ذلك كله هو تجويز قتل المخالف فى الراى والتخلص منه ؟ (١٥٠) .

ج - حكم من لم يبلغهم الاسلام او المرتدين عنه . وهذه ليست فرقة بقدر ما هى جماعة لم تبلغها دعوة الاسلام او بلغتها ثم ارتدت عنه . الاولى معذورة لانه لا حكم الا بعد البلاغ والثانية لا عذر لها للنكوص والارتداد . وفى كلتا الحالتين تنبغ قيمة الانسان من فكره ، ويستمد وجوده من عقيدته . فالذين لم تبلغهم دعوة الاسلام ان كانوا وراء الحسد او فى طرف من اطراف الارض ولم تبلغهم دعوة الاسلام وكانوا معتقدين لما دل عليه العقل من حدوث العالم وتوحيد الصانع وصفاته فهم كالمسلمين . فالعقل والوحى طريقتان يوصلان الى الحقيقة نفسها ، لكن لما كان الاسلام عقيدة وشريعة يظل السؤال هل لابد لهم من شريعة ؟ لو بلغتهم دعوة الاسلام فانهم يدعون الى احكام الشريعة . فان امتنعوا عن قبولها ولم يكونوا على شرع اهل الكتاب صاروا كالوثنية الذين لا تقبل منهم الجزية . وفى هذه الحالة الا تشفع لهم معارفهم النظرية خاصة اذا ما أدت الى السطوك الفاضل والعمل الصالح ؟ الا تكفى شريعة العقل العملية ، شريعة الطبيعة والفطرة وهو الاسلام

(١٥٠) المجوس اشكل امرهم : (ا) قال بعض السلف : كانوا اهل كتاب فلما احدثوا القول بصانعين احدثها يخلق الخير والآخر بخلق الشر أسرى (رفع) بكتابهم (ب) كانوا فى الاصل ثنوية من أصحاب النور والظلمة ، وانتقلوا الى القول بيزدان وأهرمن ، وأقروا بحدوث أهرمن ، ودانوا بعبادة النار . دغاهم اليها زرادشت فى أيام كشتاسب واسفنديار . فلما وقع الاشكال فى امرهم روى ان النبى أخذ الجزية من مجوس هجر كأهل كتاب فى الجزية وكأهل أوثنان فى الذبيحة والنكاح . اختطفوا فى دياتهم ، عند أبى حنيفة مثل دية المسلم ، وأجاز قتل اليهودى بالواحد من أهل الجزية . وعند الشافعى ومالك لا يقتل المسلم بالذنى . عند مالك دية اليهودى والنصرانى تصف دية المسلم ، وعند الشافعى الثلث . ودية المجوس خمس دية اليهودى والنصرانى أحد خمس ثلث دية المسلم (جزء من خمسة عشر جزءا . ١) الاصول ص ٣٢٥ — ٥٢٧ .

الطبيعى ؟ ، ان كانوا اهل كتاب ولم تبلغهم دعوة الاسلام ثم امتنعوا عن قبوله بعد ابلاغهم صاروا ، مثل اهل الجزية ولا يجوز قتلهم قبل دعوتهم الى الاسلام واتامة الحجة عليهم فلا عقيدة بلا حجة . ولكن ما العمل اذا غلبوا بالحجة او اذا لم يقتنعوا بالحجة وأصرروا على طلب البرهان ؟ وما ديتة في حالة القتل ؟ اىكون بغير ذية ما دام بغير عقيدة ، فحقمة الانستنان بعقيده ، ام له دية المسلم فلا فرق بين انسان وآخر من حيث قيمته ، او كدية اهل دينه يهوديا كان ام نصرانيا ، او كدية المجوسى . ان لم يكن له دين ؟ (١٥١) .

أما المرتد فانه يستتاب والا قتل . ولا تقبل منه الجزية حتم تستباح دماء المخلفين في الراى باعتبار الراى المخالف ردة . ولما كان الرجال هم أداة المقاومة أكثر من النساء فقد خف الحكم على المرأة المرتدة . قد يكون حكمها كالرجل تستتاب ولا تقتل دون أن تستترق او لا تقتل . فان لحقت بدار الحرب جاز استرقاقها بعد السبى حتى لا تفكر في المقاومة والخروج على السلطان . ويجب قضاء الصلوات والصوم المتروكين في حالة الردة دون الحج . وقد لايجب ذلك وانما الذى يوجب هو الحج قبل الردة . واداء الشعائر لا يتم الا بالعقيدة حيث يجب الاستسلام المطلق لعقائد الفرقة الناجية ولاوامر السلطان . أما اولاد المرتدين فيجوز استرقاقهم اربابا للآباء وقد يتركون لحالهم رحمة بالآباء . وارتداد الصبى غير صحيح ويظل على عقائد السلطان اما اسلامه فصحيح أيضا الا اذا رجع عنه بعد بلوغه فيصير مرتدا . وان اظهر الصبى الاسلام يفرق بينه وبين أبويه حتى لا يفتناه عن دينه . وان رجع الى دين أبويه كان من اهل الجزية وليس من المرتدين . واذا ارتد الزوجان انفسخ النكاح ان كانت الردة قبل الدخول . ويوقف على العدة ان كانت بعد الدخول . فان انقضت التوبة قبل الرجوع الى

(١٥١) عند أبى حنيفة لا دية عليه وعند الشافعى تجب ديتة والخلاف فقط في المقدار ، الاصول ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .

م ٣٢ — الايمان والعمل — الامامة

الاسلام انفسخ النكاح . وان أسلما قبل العدة بقيا على النكاح الاول .
وقد يبقى النكاح اعطاء للاولوية للعشرة التى تجمع بين الزوجين على
العقيدة التى تفرق بينهما . وهكذا تصبح الفرقة العقائدية وسيلة
لفك أواصر الرباط الاجتماعى وكان السلطان هو الاب والزوج لجميع
المؤمنين يشاطرونه عقائده ويمثلون لاوامره . انما الغاية من الحكم
على المرتد عزله اجتماعيا فلا تحل ذبيحته ولا نكاحه ولا دية له ولا قصاص
على قتله (١٥٢) وكثيرا ما يستعمل قانون الردة حاليا للارهاب الفكرى
والسياسى . وهى واقعة لا تعم بها البلوى وتبلغ ندرتها الى حد استحالتها .
رابن السبى والاسترقاق الآن ومن الذى يمارسه ؟ انما تقضى الردة الآن
الرجوع الى الورا وتبنى مرحلة سابقة من مراحل سابقة من مراحل

(١٥٢) اجمعوا على ان الرجل المرتد لا يستتاب . فان تاب والا
قتل ، ولا تقبل منه الجزية . واختلفوا فى المرأة المرتدة . فعند الشافعى
ان تابت والا قتلت كالرجل ولا تسترق . وعند أبى حنيفة لا تقتل فان
لحقت بدار الحرب جاز استرقاقها بعد السبى . واختلفوا فى أولاد
المرتدين . فعند أبى حنيفة يجوز استرقاقهم . واختلف أصحاب
الشافعى بين النفى والاثبات (استولد على خولة الحنفية وكانت من
سبى بنى حنيفة بعد ارتدادهم) . ولا تحل ذبيحة المرتد ولا نكاحه
ولا دية ولا قصاص على قتله . واختلفوا فى الزوجين المرتدين : عند
أبى حنيفة يبقى النكاح وعند الشافعى ان كانت الردة قبل الدخول
انفسخ النكاح كما لو ارتد احدهما وان كانت بعد الدخول يوقف
النكاح على العدة . فان انقضت توبتها قبل الرجوع الى الاسلام
انفسخ النكاح وان أسلما قبل انقضاء العدة بقيا على النكاح الاول .
واختلفوا فى قضاء الصلوات والصوم المتروكين فى حالة الردة .
يوجب الشافعى قضاءها ولا يوجب قضاء الحج . وعند أبى حنيفة
لا قضاء ، وواجب قضاء الحج . وعند أبى حنيفة لا قضاء ، وواجب
قضاء الحج الذى اثنى به قبل الردة . كما اختلفوا فى ارتداد الصبى .
اجمعوا على انه غير صحيح واختلفوا فى اسلامه . عند أبى حنيفة
اسلامه صحيح حتى ان رجع عنه وبعد بلوغه صار مرتدا . وعند
الشافعى ان أظهر الصبى الاسلام فرق بينه وبين أبويه لئلا يفتناه عن
الاسلام . فان بلغ وثبت على الاسلام وان رجع الى دين أبويه كان من
اهل الجزية وليس من المرتدين ، الاصول ص ٣٢٨ — ٣٢٩ .

الوحى دون مرحلته الاخيرة حيث يكتمل الوحى وتختتم النبوة ويعلم
عن استقلال الانسان عقلا وارادة . فالردة نكوص وتراجع فى حين ان
الاسلام تأكيد لتحقيق الوحى لغايته ، تقدم الوحى الانسانى حتى يصل
الى مرحلة الاستقلال .

٣ — فرق المعارضة .

مرق المعارضة فى مقابل فرق الامة هى التى تنشأ من الداخل اساسا
قبل أن تنشأ من الخارج وتعتبر عن قوى اجتماعية وسياسية داخلية
ثم تلحج فيما بعد مع فرق الامة لتقوية مواقفها وتدعيم عقائدها . وهى
على ثلاثة انواع . الاولى فرق المعارضة السرية فى الداخل التى تقوى
على المعارضة العلنية فى الداخل أو فى الخارج والتى تعتبر عن مجتمع
الاضطهاد عن الاقلية المحاصرة من الاغلبية . رفضت المساومة وعجزت
عن استئناف المقاومة بعد أن استشهد أئمتها فتحولت الى حركة سرية
تحت الارض تنتظر الفرصة السانحة لمعاودة النشاط العلنى واستمرار
المقاومة الفعلية . والثانى المعارضة العلنية فى الخارج التى تستأنف
النضال العلنى ولكن فى جماعات منفصلة على هامش المجتمع وفى
محيطه وليس فى وسطه ومركزه لتقويض مجتمع البغى بالانقضاض
على اطرافه من الخارج بدلا تقويضه من الداخل عن طريق افراغ
قلبه وهدم سلطته . والثالث المعارضة العلنية فى الداخل ، وهى
المعارضة المستمرة التى تبغى الدخول فى الصراع العقلى أولا فهى مقدمة
للصراع الفعلى وشرطه . تعتمد على العقل والحوار ، وعلى استعمال
الحجج والبراهين . تقوم بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر علنا
بالحق مستوفية شروطه كأصل من أصول الدين . ولا تستعمل الا السلاح
العقل من أجل تنوير الناس وتثوير الجماهير . فاذا غلب الانفعال
والفعل على الفريقين الاولين فان العقل والتثوير هما الغالبان على
الفريق الثالث . واذا سهل اتهام الفريقين الاولين بقلب نظام الحكم
واستعمال العنف فانه يصعب اتهام الفريق الثالث لانه يجهر بالحق ولا
يخفى شيئا ويدعو الى اعمال العقل ويطلب البرهان . ولا يتسلح الا
بحرية الفكر الذى لا يعيش القهر والبغى الا فى غيابه . لذلك كان الهجوم ،

الأكبر من فريق السلطان على المعارضة العلنية في الداخل . فاولى يسهل حصارها عقائديا لمغالاتها في تصوير العقائد وقيامها بالنشاط السري ، والثانية يسهل حصارها عمليا لانقضاضها بالسلاح على جماهير الامة . اما الثالثة فيصعب حصارها نظريا لقوة اصلها ، التوحيد والعدل ، وعمليا لانها تآمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتنصح الحكام وتدعو الى الشورى علنا والناس شهود . وليس أمام السلطان الا الاقتناع أو الاقتناع (١٥٣) .

١ — المعارضة السرية في الداخل . وتشمل كل الفرق التي ظهرت في مجتمع الاضطهاد يغلب عليها طابع التحول الى الداخل ، والانتقال الى الباطن والمغالاة في الرفض والتشيع والتحزب لفريق دون فريق (١٥٤) . تغلب على عقائدها موضوعات الالهوية والنبوة والامامة دون العدل بعد أن كفروا بالعدل في الدنيا ودون المعاد بعد أن رفضوا العدل في الآخرة . وفي مقابل الاختيار الانساني يضعون القدر ، وفي مقابل العقل يضعون الروح . ويرون الايمان نفاقا والعمل تبريرا للظالم فرفض المعارضة السرية في الداخل تقويض الدولة وهدم النظام والقضاء على السلطة التشريعية . فاذا ما اتحدت مصالحها مع أحد فرق الامة الحضارية فان المؤامرة تتحول الى نظام الاسلام ذاته من أجل ضياع شوكته ابتداء من ضياع العقيدة والقضاء على أسباب قوتها ، ففريقات الالهيات تظهر الثنائية بديلا عن التوحيد . ثنائية الله والشيطان ، الخير والشر . ومع أن الاول خلق الثاني الا انها معا مديران للعالم وبالتالي يقضى على الدين الجديد القائم على التوحيد وتعاود الثنائية القديمة

(١٥٣) المعارضة السرية في الداخل الشيعة والمعارضة العلنية في الخارج هم الخوارج والمعارضة العلنية في الداخل هم المعتزلة .

(١٥٤) يعتبرها البغدادى الباطنية والغلاة من الروافض والمجسمة والمشبهة ، الاصول ص ٣٣٠ — ٣٣٨ ويضمها كلها ابن حزم في الشيعة ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ — ٢٩ .

وتساعد ثنائية الخير والشر فرق المعارضة على مقاومة سلطة البغى لانها عقائد صراع بين الحق والباطل ، بين الخير والشر ، بين المقهور والقاهر وكما تساعد عقائد التوحيد عند الفرقة الناجية على قهر المعارضة باسم الاله الواحد والسلطان الاوحد . وبالنسبة للنبوءات لما كان تركيز فرقة السلطان على ان المعجزة هي الدليل على صدق النبوة فقد أنكرت المعجزات الخارقة للعادة من أجل انكار النبوة وتقوية الاثمة . كما تم انكار الملائكة من السماء الحاملين للوحى فى معرض انكار النبوة من أجل تقويض مصدر النبوة فى الوحى . وتم تاويل الملائكة لحساب المعارضة ، فجبرائيل وميكائيل واسرافيل زعمواها . أما الشياطين فهم مخالفوهم ، الابالسة علماء السلطان(١٥٥) . ليس الانبياء سحرة بل قادة . هم قوم احبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلدا للزعامة وبدعوى النبوة ثم استعبدوهم بالشرائع من أجل ابقاء الناس تحت امرتهم . على عكس الاثمة الذين ياتون لتحرير الناس ، لكل نبى دور سبى اذا انتقضت ظهر فى دور آخر . يقومون بتاويل الشرائع حتى تخف قبضتها على الناس ويتحررون منها . فالصلاة الثناء على الاله ،

(١٥٥) هذه هي فرقة الباطنية واتحادها مع المجوس حتى خرجت عن فرق الاهواء ودخلت فى فرق الكفر . لم تتمسك شيئاً بأحكام الاسلام لا فى الاصول ولا فى الفرع . دعا المجوس بالتصويه الى دين الوثنية . وقد تشاور المجوس زمان المأمون فى استئذاك ملكهم فعملوا عجزهم عن قهر المسلمين . فدبروا فى تاويل اركان الشريعة على وجوه تؤدي الى رفعها وانتدب لذلك حمدان بن قرمط زعيم القرامطة وعبد الله بن ميمون القداح زعيم الباطنية بمصر . وخالفوا مع اتباعهم المسلمين فى التوحيد . فالاله هو الاول الذى خلق شيئاً ثانياً فهو مع الثانى مخبران للعالم . وهذا بعينه دين المجوس ان الاله خلق الشيطان ثم انه مع الشيطان يدبران للعالم . فهو مدبر الخيرات والشيطان مدبر الشرور . وقالوا فى النبوءات برفض المعجزات المناقضات للعادة . وانكروا نزول الملائكة من السماء . تأولوا الملائكة على دعايتهم الى بدعتهم . وزعموا أنهم كباروهم المسمون بجبرائيل وميكائيل واسرافيل . وتأولوا الشياطين على مخالفيتهم ، وعلماء مخالفيتهم الابالسة ، الاصول ص ٣٣٠ — ٣٣١ .

والزكاة دفع الخمس اليه ، والصوم الامساك عن افشاء اسرارهم
عند مخالفتهم ، والزنا افشاء اسرارهم بغير عهد . وبنتهى التأويل
الى اسقاط العبادات والحدود ، غيباح الخير وبياح نكاح ذوات المخازم
ويعود دين المجوس . فاذا كانت الثنائية عقيدة صراع لاجتماع الاضطهاد
في .قابل عقيدة التوحيد لاجتماع الغلبة فان الامة ايضا تكون في مجتمع
الاضطهاد وسيلة تحرر من النبوة كعنصر قهر في مجتمع الغلبة . واذا
كان تطبيق الحدود والشرائع في مجتمع القهر وسيلة للضغط الاجتماعي
فان تأويل الشرائع في مجتمع الاضطهاد وسيلة للتحرر من الشريعة حتى
تسقط نهائيا ويتحرر الانسان مع نفسه اولا قبل ان يتحرر من الآخر ،
والى الداخل قبل ان يتحرر الى الخارج . فالاباحة رد فعل طبيعي على
الكبت . وان طبيعة السلوك في المجتمع المطلق هو التحرر في اطار
الانفلاق ، التحرر المنعكس على الذات كوسيلة لتقويض مجتمع القهر
من الداخل (١٥٦) . وكان من الطبيعي ان تخكم عليها فرقة السلطان
بانهم مجوس تؤخذ منهم الجزية وتحرم ذبائحهم ونكاحهم او بانهم زنادقة
تقبل توبيتهم اذا حاءوا تائبين ولا تقبل بعد ضبطهم متلبسين في خلاياهم
السرية (١٥٧) .

(١٥٦) عند الباطنية الانبياء قوم احبوا الزعامة فساسوا العامة
بالنواميس والحيل طلبا للزعامة بدعوى النبوة والامة . كل واحد
منهم صاحب دور سبع اذا انقضى دور سبعة تبعهم في دور آخر ،
الفرق ص ٢٩٦ ، ان المسلمين كنوح وابراهيم وموسى وعيسى
ومحمد وكل من ادعى النبوة كانوا اصحاب نواميس ومخاريف احبوا
الزعامة على العامة فخدعهم بنرجات واستعبدوهم بشرائعهم .
الانبياء ساسة احتالوا للزعامة على العامة بالنواميس وكل واحد
منهم صاحب دور اذا مضى عن دوره سبعة انقضى دوره واستؤنف
بغير أمره . الصلاة الثناء على الامام ، والزكاة دفع الخراج والصوم
الامساك عن افشاء اسرارهم عند مخالفتهم ، والزنا افشاء اسرارهم
بغير عهد . اسقطوا العبادات والحدود ، واباحوا الخير ونكاح ذوات
المحارم ، وهذا هو التمجس ، الفرق ص ٢٩٦ .

(١٥٧) اختلف الاصحاب في حكمهم . فهم اما مجوس تؤخذ

وقد تعتمد عقائد أخرى للمقاومة السرية لا على الثنائية المتأرضة بين الخير والشر بل على الحلول ، حلول الله في الإنسان ، وحلول الروح في البدن . فنتيجة لابعاد الله عن العالم يأتي إليه ، ونتيجة لابعاد المظلوم وانكار حقه فانه يتكبد بحلول الله فيه . يظل الله حاضرا حتى ولو فنى الإنسان ، فالحق باق حتى ولو انهزم أنصاره . وكما يحل الله في الإنسان يحل في الكون ويصبح الله والإنسان والطبيعة شيئا واحدا . هذا الإنسان الذى يحل فيه هو الإنسان المتميز ، القائد الزعيم . وهو الامام الذى يقوم بالتبليغ عن الرسالة الثانية باسم الله الى الأمة ليحقق الظلم ويعيد الحق ويؤسس العدل . فاذا ما حلت الروح في البدن أصبح سلوك الجوارح شرعا بفعل الروح فتسقط العبادات والمحرمات والشرائع التى تمارسها وتطلبها فرقة السلطان . وتكون للجماعة السرية وشريعتها الخاصة التى تقوم على التحرر الذاتى مع النفس ان استحالة التحرر من الآخر في الخارج . وتجاوز شهادة الزور على مخالفهم بل وخنقهم تقوية لاواصر الجماعة السرية وتفككا للنظام . جماعة العلبة والقهر . كل من عداهم كافر ، كافرون الذين لا يناصرون الامام الحق ، وكافر الامام الحق الذى يترك قتال أعدائه . ونتيجة ذلك كان حكم فرقة السلطان عليهم بالردة ، وحكمهم حكم المرتدين (١٥٨) .

الجزية منهم وتحرم ذبائحهم ونكاحهم أو هم في حكم المرتدين ان تأسوا والا قتلوا وهو الصحيح . وعند مالك الباطنى والزندىق ان جساء ثابئين ابتداء قبلنا التوبة منهما ، وان أظهرنا التوبة بعد العثور عليهما لم تقبل التوبة منهما وهو الاحوط ، الفرق ص ٣٠ .

(١٥٨) هذه هى فرقة الغلاة من الروافض . فمعدن البيانية الله على صورة انسان ، يفنى كله الا وجهه ، تحول روح الله في بيان بن سبعان فصار آله ، وعند المغيرة الله له اعضاء على صورة حروف الهجاء ، الهاء فرج ، خلق الشمس والقمر من عين ظل . وفيهم من ادعى حلول الله في زعيمهم المغيرة بن سعيد . ويقال ان عند الله بن معاوية حلت فيه الروح ، كما يقال باباحة المحرمات واسقاط

وقد تأخذ عقائد المعارضة صوراً أبسط بدلاً من الثنائية بين الله والشيطان أو حلول الله في الامام وهي عقائد التجسيم والتشبيه . ففي التجسيم يكون لله حد ونهاية من جهة السفلى ومنها يماس عرشه ، ويكون محلاً للحوادث يرى الشيء برؤية تحدث فيه ، ويدرك ما يسمعه بأدراك ما يحدث فيه . وفي التشبيه يكون الله على صورة انسان . وإذا ما عبد الانسان الله فأنه يعبد انساناً مثله . والحقيقة أن التجسيم والتشبيه إنما يمثلان رد فعل على إبعاد الله عن حياة البشر ، واعتباره الفوق المطلق الذي ليس كمثله شيء ثم يعتمد السلطان على هذا التصور ليمثله ويصبح هو الله . فبدلاً من الله السلطان أو السلطان الله ، هناك الاله التاريخ أو التاريخ الاله الذي يحدث فيه كل ما يقع في العالم من حوادث ومآسي . وهناك الاله الانسان والانسان الاله ، أي انسان وليس السلطان القريب من المباشر والتشبيه به . ولا يعني ذلك افساد دلالة الحدوث على التوحيد لأنه ان لم يكن العالم حادثاً لم يكن هناك طريق لمعرفة الصانع . فالعالم ليس سلباً لغيره ، وإثبات الله لا يكون على حساب العالم بنفيه . فإلله هو العالم والعالم هو الله . وبالتالي تعود الروح الى الطبيعة كي ترتفعها اليه . وكلهم في حكم الكفرة عبدة الاوثان عند فرقة السلطان (١٥٩) .

العبادات ، وعند المنصورية عرج بأبى منصور العجلي الى السماء وأن الله مسح بيده على رأسه وقال يا بنى بلخ عنى ثم أنزله الى الارض فهو الكسف الساقط من السماء . استعطوا خفق مخالفهم ، وعند الخطابية جعفر الصادق اله ، وادعى الألوهية ، شهادة الزور لموافقيه على مخالفه . وادعى المقنع أن روح الله حلت فيه . وأدعت السبئية الوهة على في حياته وأنه في السحاب ، الرعد صوته ، والبرق سوطه ، واكفرت الكلمية الصحابة بتركهم بيعة على ، واكفروا علياً بتركه قتالهم ، وكلهم مرتدون من الدين حكمهم حكم أهل الردة ، الاصول ص ٣٣١ — ٣٣٢ .

(١٥٩) هذه هي فرقة المجسمة والمشبهة . المجسمة مثل الكرامية

وفي صياغة أخرى لعقائد المعارضة بالإضافة الى الثنائية المتعارضة بين النور والظلمة أو حلول روح الله في شخص الامام أو القول بالتحسيم والتشبيه يتم الاعلان عن الوهية الائمة . فالامام لم يمت بل • وحي قائم في الجبال يعيش مع الاسود والنمور وفي الكهوف والوديان تأتيه الملائكة برزقه غدوة وعشبة لا يموت الا بعد ان يعيد الحق الى نسابه ويملا الارض عدلا كما ملئت جورا . يتحد بالعالم وبالكون فيأتي في السحاب . والتصديق به داخلي محض عن اقتناع باطنى وليس عن شهادة حسية حتى ولو أوتى انصاره بدهاغته سبعين مرة لم يصدقوا بموته (١٦٠) . ومادام الامام الها حيا لم يمت فانه يعود ويرجع ،

في خراسان والمشبهة مثل البيانية والمغربية والجواربية (داود الجواربى) والهشامية (هشام بن سالم الجوالقى) . ومعهم من زعم أن بعض الناس اله أو أن الله حل فيه كما تقول الحلولية مثل الخطابية (جعفر الصادق) والرزامية (أبو مسلم) والمبيضة (المقنع) . وكلهم كفرة مثل عباد الاوثان ، الاصول ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .

(١٦٠) هذه هي فرقة الشيعة عند ابن حزم . فعند الجارودية (الزيدية) الامام حى لم يمت ، ولا يموت حتى يملا الارض عدلا كما ملئت جورا (وهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن على القائم بالمدينة ، يحيى بن عمر ، محسن بن القاسم بن على بن عمر بن على بن الحسين بن على ، محمد بن على وهو ابن الحنفية) ، حى بجبال رضوى عن يمينه أسد وعن يساره نهر ، تحدثه الملائكة ، يأتيه رزقه غدوا وعشيا ، وعند القطعية الامامية وهم جمهور الشيعة محمد بن الحسن حى لم يمت وهو المهدي المنتظر ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ ، والغالية تقول بالالهية لغير الله . فعند السبئية على اله . وقال عبد الله بن سبأ لعلى أنت ، أنت ، أنت هو ، أنت الله فحرقهم على فقلوا الآن صح أنه الله لانه لا يعذب بالنار الا الله ، وقال ابن سبأ لو أتيتونا بدهائه سبعين مرة ما صدقنا موته ولا يموت حتى يملا الارض عدلا كما ملئت جورا ، وعند الحمذية محمد هو الله ، وعند الخطابية الآلهة آدم والنبليون ثم الحسن والحسين ثم محمد بن على ثم جعفر بن محمد ، وتقول القرامطة بالوهة محمد بن اسماعيل والبعض الآخر بالوهة أبى سعيد الحسن وأبنائه أو بالوهة أبى القاسم النجار

ينتظره الناس حتى يقودهم للقضاء على نظم البغى وشرائع البطلان .
ومن الطبيعى فى مجتمع الاضطهاد أن يتحول الموت الى حياة والهزيمة
الى نصر والزعيم الى اله ، فالتقصير فى حق الالهام يؤدى الى الغلو فيه .
وقد ترتبط الوهبة الائمة بالتجسيم فيكون الرب سبعة اشبار بشبر
نفسه نظرا لان العدد سبعة عدد رمزى والله يكون مقياس نفسه
ذاتا وموضعا ولا يقاس بشيء غيره ، لحم ودم على صورة انسان
برد عليه الشمس مرتين . على راسه تاج ، اعضاؤه على عدد حروف
الهاء ، الالف للساقين . لما اراد أن يخلق تكلم باسمه الاكبر فوقع
التاج . فالله كلمة أى أن جسمه حروف وعدد اعضائه بعدد الحروف ،
الالف للساقين . والخلق جزء منه بالكلمة ، تاج على راسه . فالله
انسان وكون . ثم يتحول التوحيد الى العدل عندها يكتب الله باصبعه
اعمال العباد من المعاصى والطاعات أى انه كل شيء مقدر سلفا ولا
خبرة ولا اختيار للعباد . ولما كانت رؤية المعاصى مثيرة للارغاج والغضب
انفض عرقا واجتمع منه بحران الاول ملح مظلّم للمعاصى والثانى عذب
نير للطاعات وكان العالم فى البداية اصله الشر . فلما رأى ظلمة فى
البحر وأتى لياخذها طار وأخذه وقلع عينى الظل وخلق منه الشمس
وشمسا أخرى ، الكفار من الملح المظلّم والمؤمنين من العذب النير .
هذه أسطورة تمثل الصراع بين الخير والشر بين العدل والظلم ، بين
مجتمع الاضطهاد ومجتمع القهر . مصائر البشر طبقا لخطة كونية .
وليسبت طبقا لاختيار العباد بعد أن أساء العباد الاختيار أو وقعوا
تحت ضغط الرشوة والتعذيب فنافقوا واختاروا على غير ما

أو عبىء الله ثم ولده حتى الآن أو أبى الخطاب ثم الحلاج ثم محمد بن
على وشيائش المقيم بالبصرة وأبو مسلم الراجى المقنع الأعور القصار
وأبو جعفر المنصور وعبد الله بن حرب ، الفصل ج ٥ ص ٢٧ — ٢٩ .

اعتقدوا (١٦١) . وإذا كان الله قريبا من العباد فإن علمه محدث . لم يكن يعلم شيئا حتى أحدث لنفسه علما . والله يريد الشيء ويعزم عليه ثم تبدوا له البدايات لأن علمه حادث متغير . وقد رجع ذلك الى قسوة الحوادث وإلى قرب الله وإن الله يصبح كصفحة للتاريخ تسطر فيها الحوادث ، وتسجل مآسى البشر (١٦٢) .

رعى السمعيات ، تظهر النبوة على أنها الموضوع البارز في عقائد المعارضة السرية في الداخل فالنبوة تعنى القدرة الخارقة وهى مستهجرة في الأئمة . وهم مثل خاتم الأنبياء حرفيون ، بشر عاديون وليسوا من الإشراف بالضرورة . فكما تحل روح الله في الأئمة تستهر النبوة فيهم (١٦٣) . وقد تأتى النبوة للإمام من الأساس بعد غلط جبريل وخلطه

(١٦١) عند هشام بن الحكم ربه سبعة أشبار بشبر نفسه . وعند داود الجواربى ، ربه لحم ودم على صورة الإنسان ، والشمس ردت على على مرتين ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ ؛ وعند المغيرة بن سعيد معبوده في صورة رجل على رأسه تاج ، أعضائه على عدد حروف الهجاء ، الألف للساقين . . . لما أراد أن يخلق تكلم باسمه الأكبر فوقع تاجه ثم كتب بأصبعه أعمال العباد من المعاصي والطاعات فلما رأى المعاصي انفض به عرقا فاجتمع من عرقه بحران أحدهما مالح مظلم والثانى نير عذب ثم أطلع في البحر فرأى ظلمة فذهب فطار فاخذه فقلع عين ذلك الظل ولعه فخلق من عينيه الشمس وشمسا أخرى وخلق الكفار من البحر المالح والمؤمنين من العذب ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ ، عند بيان كل شيء يفتى الا وجهه « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، الله أخبر الفناء على الأرض فقط ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ — ٢٩ .

(١٦٢) عند هشام بن الحكم وتلميذه الضحاك علم الله محدث يريد الشيء ويعزم عليه ثم يبدو له فلا يفعل (الكيسانية) الفصل ج ٥ ص ٢٣ .

(١٦٣) تقول الشيعة بنبوة على ثم الحسن والحسين ومحمد بن على وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلى بن موسى ومحمد بن على والحسن بن محمد والمنتظر بن الحسن ، كلهم أنبياء . وتقول القرامطة بنبوة محمد بن اسماعيل بن جعفر ، وتقول الكيسانية بنبوة على وبنيه

بين محمد والامام . وبصرف النظر عن تعارض ذلك مع العقل كيف يغلط جبريل سهوا أو عبدا والملائكة لا تخطيء ، وان اخطأت فإله يصححهم كما يفعل مع الانبياء ؟ وكيف يعتمد جبريل الخطأ وهو مطيع بالضرورة ، معصوم من الخطأ ؟ وهل يمكن الخطأ بين اوصاف خساتم الانبياء ووصاف الامام النبي ؟ (١٦٤) والالهام طريق المعرفة وللإمام رهو أوثق من القرآن الذى يدل وزيد فيه ونقص منه (١٦٥) . كل ذلك انما يهدف الى اعطاء قوة لزعيم جماعة الاضطهاد حتى يستطيع الوقوف على قدم المساواة مع النبي في مجتمع القهر والغلبة . وفي المعاد تنفذ الجنة والنار ويكون الثواب والعقاب في هذه الدنيا الى ابد الأبد دون ما انتظار الى حياة بعد الموت ما دامت الارواح تتناسخ ، الخيرة في ملائكة والشريرة في حيوانات ، الخيرة هم دعاة مجتمع الاضطهاد

الثلاثة الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية . أراد المختار أن يدعى النبوة لنفسه وسجع وانذر بالغيب وقال بإمامة محمد بن الحنفية . وادعى كل الأئمة النبوة مثل المغيرة بن سعيد وبيان بن سيمان « هذا بيان للناس » ومنصور العجلي الملقب بالكسوف « وان يرد كسفا من السماء » ، الله عرج به الى السماء ومسح رأسه بيده وقال ابن اذهب فبلغ عني ، ومعر بائع الحنطة بالكوفة وعمر التبنان وقد قال « لو شئت أن أعيد هذا التبن ثبرا لفعلت » ، ونبوة عمار الملقب بخدائش ونبوة بزيع المائل بالكوفة ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ .. ٢٧ .

(١٦٤) هذا هو موقف الغرابية احدى فرق الشيعة . فقد كان محمد أشبه بعلى من الغراب بالغراب ، وان الله بعث جبريل بالوحى الى على وغلط جبريل بمحمد ولا ثوم على جبريل لانه غلط . وقالت طائفة انه تعمد ذلك وكفروه . ومحمد أربعون سنة طويل القامة كث اللحية ممطىء الساقين أولج العينين قليل شعر الجسد ، وعلى صبي احدى عشر عاما قصير ، منكب ، عظيم اللحية ، مملوء الصدر ، دقيق الساقين أصليح ، الفصل ج ٥ ص ٢٧ - ٢٩ .

(١٦٥) قالوا خجنتنا الالهام ومن خالفنا ليس لرشده ، والشيعة ليسوا برشدة ، بهم جنون . تقول الامامية أن القرآن مبدل زيد فيه ما ليس منه ونقص منه ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ .

والشريع زعماء مجتمع الغلبة (١٦٦) . وفي الايمان والعمل وطبقا لطبيعة المجتمعات السرية فانه تسقط الشرائع التي تمثل أداة ضغط وضبط اجتماعى في يد مجتمع القهر والغلبة . ويباح كل شيء . وفي الوقت نفسه يخلق المجتمع السرى شريعته الخاصة التي تساعد على تماسكه الاجتماعى ويخلق محرمات جديدة فيه . فيتراوح سلوك المجتمعات السرية بين التوسع والتضييق ، بين الاباحة والتحریم ، بين اللين والتشدد دون توسيط أو اعتدال ، فالسلوك باستمرار فى أحد الطرفين (١٦٧) . وفى الامامة الكل كافر ، من بايع غير الامام ، والامام لرفضه حرب من لم يبايعه . وقد كان الامام مرتدا قبل ان يتولى الامامة . وقد يكون

(١٦٦) طائفة من الشيعة تقول بفناء الجنة والنار ، ومن الكيسانية من يقول الدنيا لا تنفى أبدا ، وطائفة أخرى تقول بتناسخ الارواح . يضربون البغال ويمطشونها على انها روح أبى بكر وعمر ، الفصل ج ٥ ص ٢٢ — ٢٣ .

(١٦٧) من الامامية من يجيز نكاح تسع نسوة منهم . ويبيح أبو منصور العجلى المحرمات من الزنا والخمر والمبنة ولحم الخنزير والدم . وقال انها هى اسماء رجال . وجمهور الرافضة اليوم على هذا . اسقط الصلاة والزكاة والصلاة والحج . أمر أحد أصحاب المغيرة بن سعيد بأن يفسق الارفع قدرا منهم به (محمد بن على) ليولج فيه النور وكانوا يقولون بالاشترار فى النساء ، ومن ناحية التشدد فرض عبد الله بن حرب على أتباعه تسع عشرة صلاة فى اليوم والليلة ، وفى كل صلاة خمس عشرة ركعة حتى ناظره رجل من متكلى الصفرية ففارقه أصحابه ولعنوه ورجعوا الى القول بامامة عبد الله بن معاوية ، ومن الامامية من يحرم الكرنب لانه انما ينبت على دم الحسين ولم يكن قبل ذلك . العجلى ملغونون بكفرهم وصلاتهم خلاف صلاة المسلمين لا ياكلون شيئا من الثمار ذيل أصله ، وأصحاب أبو منصور العجلى منافقون ورضاخون ، وأصحاب المغيرة بن سعيد لا يستحلون حمل السلاح حتى يخرج الذين ينتظرونه ويقتلون الناس بالخنق والحجارة والخشب والكسفية يقتلون من كان منهم ومن خالفهم ويقولون نجعل المؤمن الى الجنة والكافر الى النار . يؤدون الخمس ممن خنقوه الى الحسن بن أبى المنصور . ويرى بن سعيد أن الانبياء لم يختلفوا قط فى شيء من الشرائع . ويحرم ماء الفرات وكل ماء نهر أو عين أو بئر وقعت فيه نجاسة ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ — ٢٥ .

النبي هو المسؤول عن هذا الخطأ لعدم توضيحه الامر عن الامامة من بعده (١٦٨) . ويبدو أن النماذج الدينية من البيئات الحضارية المجاورة قد ساهمت في اثناء الصور الفنية وتنوع أشكال التعبير خاصة من اليهودية والمسيحية . وقد شاركت اليهودية مجتمع الاضطهاد في الظرف الاجتماعية والسياسية نفسها فيما يتعلق بالوهبة الانبياء والائمة أو مشاركتهم في الخلق باعتبارهم اول المخلوقات ونزولهم آخر الزمان أو رجعة الاموات . وقد تداخلت البيئتان ليس فقط بفعل الترجمة ولكن بفعل التعايش بين الامم داخل الامة الكبرى . ولكن يظل العامل الغالب هو الظروف النفسية والاجتماعية لمجتمع المضطهاد الذي قد ظهر في شكل سياسي كما هو الحال في فرق المعارضة أو في شكل احتفالي كما هو الحال في جماعات الصوفية (١٦٩) .

(١٦٨) كثرت الكالمية جميع الصحابة بعد موت النبي اذ جحدوا ايمامة علي وان عليا كفر اذ منلم الامر الى ابي بكر ثم عمر ثم عثمان . وقال جمهورهم ان عليا ومن اتبعه رجعوا الى الاسلام بعد أن ادعى الامامة الى نفسه بعد مقتل عثمان وكشف وجهه وسل سيفه وقبل ذلك كانوا مرتدين مشركين كفارا . ومنهم من يجعل الذنب على النبي الذي لم يبين الامر رفعا للاشكال ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ — ٢٤ .

(١٦٩) يكثر ابن حزم من الاشارة الى اليهودية والنصرانية حتى انه يفرد لهما اجزاء بأكملها من « الفصل » « في بيان وجوه النقل عندهم » نظرا لوجوده في الاندلس حيث تعايش اليهود والنصارى مع المسلمين في امة واحدة . فالنسبائية اصحاب ابن سبا اليهودي وقوله ان عليا في السحاب والرعد، صوته والبرق سوطه صور من التوراة ، والكيسانية تقول ان ابا مسلم أو عبد الله بن معاوية حي وسيظهر مثال اليهود القائلين بأن ملكي صدق بن عامر بن ارفخشذ بن سام بن نوح والعبد الذي وجهه ابراهيم ليخطب ربنا بتت بنؤال بن ناقور بن تارخ على اسحق ابنه والياس وفتحاس بن الغازار بن هارون احياء الى اليوم ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ ، ويستشهد الشيعة برجعة الاموات بما حدث في بني اسرائيل فليس عندهم شيء الا وكان في هذه الامة مثله ، مقالات ج ١ ص ٧٢ ، وينزل عيسى آخر الزمان مثل رجوع الامام المنتظر . وان محنة علي بين اصحابه وتاليهم له مثل محنة عيسى بين اصحابه ،

ب - المعارضة العلنية في الخارج . وتشمل كل فرق المعارضة التي آثرت حمل السلاح لتقويض دولة الظلم علنا . ولما استحال ذلك في الداخل لاصطدامها مع فرقة السلطان والعسكر والشرطة فانها خرجت على اطراف الامة للعودة اليها غزوا وفتحا جديدا . ويستجبل تكفير عقائدها في الالهيات لانها تقوم على اصول التوحيد والعدل كما هو الحال في المعارضة العلنية في الداخل ، ولكن ياتي التكفير اساسا موجها ضد السمعيات (النبوات) خاصة في موضوعي النظر والعمل والامامة اى في عمل الفرد وعمل المجاعة . فعمل الفرد وعمل الدولة . فاذا كانت قوة المعارضة السرية في الداخل في الالهيات في عقائد التالية والتجسيم والتشبيه فان قوة المعارضة العلنية في الخارج في النبوات في النظر والعمل وفي الامامة . ويصعب على فرقة السلطان تكفير التنزيه وتكفير اصول التوحيد والعدل . ونظرا لان المعارضة العلنية في الخارج اهل عمل وليسوا اهل نظر ، متحمسون سياسيا فانهم يعتمدون في نظرهم على المعارضة العلنية في الداخل وهم اصحاب النظر والمعارضة

الفصل ج ٥ ص ٢٧ - ٢٩ ، وزعم ابو منصور ان عيسى اول من خلق الله ثم على ، مقالات ج ١ ص ٧٤ ، ومن التراث الصوفي يشار ايضا الى قصة الخضر والياس ، فالخضر من الخضر والرجوع والياس يمثل الصحراء والتقابل بينهما هو التقابل بين المروج والجذب . وسلك هذا السبيل بعض الصوفية فزعموا ان الخضر والياس حيان ، يلقي الناس في الفلوات والخضر في المروج والرياض وانه متى ذكر حضر على ذاكره . وكفار براغواطه ينتظرون صالح بن طريفة الى اليوم ، الفصل ج ٥ ص ٢١ : كما تقول الصوفية بالاطول كما هو الحال عند الحلّاج وباسقاط الشرائع او التشدد فيها . وعلموا ان كل من كفر بهذه الكفارات الفاحشة ممن ينتمى الى الاسلام فانها عنضهم الشيعة والصوفية . فان ممن الصوفية من يقول ان من عرف الله سقطت عنه الشرائع . وزاد بعضهم واتصل بالله . وسعيد بن ابي الخير مرة يلبس الصوف ومرة الحرير المحرم على الرجال ، ومرة يصلى في اليوم ألف ركعة ، ومرة لا يصلى لا فريضة ولا نافلة ، وهذا كفر محض ، الفصل ج ٥ ص ٢٧ - ٢٩ .

المعلنية (١٧٠) .

نفى السمعيات لا يظهر موضوع النبوة الا قليلا . فتحت دواة المعارضة لفرقة السلطان وللنظام اللاشرعى تستلهم نبوة أخرى قادمة من قوم آخرين تنسخ النبوة التى تحولت الى شريعة ظالمة . تستنير النبوة ولا تنقطع لان تحول النبوة الى خلافة ظالمة لا تقضى عليها الا نبوة جديدة . ويكون الدين الجديد عودا الى الدين الطبيعى بعد ان انهيار دين الوحي ومثلته دولة ظالمة . ويكون للدين الجديد كتاب آخر مطابق للدين الطبيعى ينزل مرة واحدة ويكشف الحقائق مرة واحدة دون تغير او تطور او نسخ طبقا لمصالح أحد حتى ولو كان الانسان نفسه او جماعة المؤمنين . ويكفى للايمان الشهادتان حتى ولو كانت النبوة للعرب وحدهم والتزم الناس بالشهادة الاولى ثم طبقوا شرائع اليهودية او النصرانية . فشرعية خاتم الانبياء تحولت على أيدي الناس الى شريعة ظالمة . فى هذه الامة اذن شاهدان الاول خاتم الانبياء والثانى شاهد آخر قد لا يتعين ظهوره قبله او بعده . وهنا تلحق المعارضة العلنية فى الخارج بالمعارضة السرية فى الداخل فى اثبات الحاجة الى امام آخر اى الى قيادة جديدة للامة . وتعبيرا عن التطهر والتزهد والتعفف تنكر احدى سور القرآن التى تشير الى الغواية تمسكا بالنقاء والطهارة الروحية (١٧١) .

(١٧٠) المعارضة الصنية فى الخارج هم الخوارج والمعارضة العلنية فى الداخل هم المعتزلة . وتعتمد الخوارج فى أصولها النظرية ، التوحيد والعدل ، على المعتزلة ولكن لها أصول عملية خاصة بها والتى تختلف عن أصول المعتزلة العملية (المنزلة بين المنزلتين والومد والوميد) وان اشتركا بعد ذلك فى الاصل الخامس ، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد اختلف مؤرخو الفرق فى عدد فرق الخوارج طبقا لعلم كل منهم بها . فيذكر مثلا ابن حزم الاباضية والفرق المعروفة فى شمال افريقيا والاتدلس بينما يذكر مؤرخو المشرق فرق الخوارج فى البصرة وبغداد .

(١٧١) الاباضية ثلاث فرق : (١) من يقول أن فى هذه الامة

ويعصرف النظر عن اشارة عابرة الى المغاد واعتبار أن عذاب النار ليس هو العذاب الوحيد وان العذاب لمخالفتهم وليس للموافقين معهم ، لغيرهم وليس لهم ، فان الموضوع الغالب على المعارضة العلنية في الخارج في السبعيات هو النظر والعمل والامامة . وهما متشابهان اذ ان الثاني ، ايمان الامام او كفره ، يقوم على الاول ، تحديد معنى الكفر والايمان . فمرتكب الكبيرة كافر ومن لا عمل له لا ايمان له ولا وسط بين المؤمن والكافر فاسقاً كان أم عاصياً أم منافقاً . ففي لحظات المقاومة لا وجود للحلول الوسط ولا يثبت الا طرفا الصراع ، الشيء ونقيضه . وكيف يوجد وسط بين الايمان قولاً دون التصديق . جدانا او التحقيق عملاً ؟ والمعصية جهل وليست مجرد ارتكاب فعل مخالف للايمان . ومن أتى بكبيرة فقد جهل ليس من أجل الفعل ولكن من أجل المعرفة ، فالفعل معرفة ، والعمل نظر . فلو ضاع الفعل والعمل ضاعت المعرفة والنظر . وقد تكون المعرفة بالله والمعرفة بالنبي . فمن عرف الله وكفر بالنبي فهو كافر لا مشرك ومن جحد الله او جهله فهو مشرك . فالمعرفة بالله أى التوحيد أساس الايمان والكفر تأصيلاً للاصول وبحثاً عن الجذور (١٧٢) . واذا كانت الكبيرة هى ما طبق

شاهدين عليها هو احدهما والآخر لا يدري من هو ولا متى ولعله كان قبله (ب) من كان من اليهود والنصارى يقول لاله الا الله محمدا رسول الله الى العرب (العيسوية) مؤمنون أولياء الله وان ماتوا على هذا العقد والتزام شرائع اليهود والنصارى (ج) دين الاسلام يستنسخ بنى من العجم يأتى بين الصائبة ويقرآن آخر ينزل عليه جملة واحدة ، الفصل د ٥ ص ٢٩ ، وعند اليزيدية ان الله بسبعين رسولا من العجم وينزل عليه كتابا من السماء وتكون ملة الصائبة المذكورة في القرآن وينسخ شريعة محمد ، وتكر الميمنية سورة يوسف ، الاصول ص ٣٣٢ — ٣٣٣ .

(١٧٢) عند المكرمية من أتى بكبيرة فقد جهل الله فهو جاهل ليس من أجل الكبيرة لكن لانه جهل فهو كافر بجهل ، وعند الحفصية من

فيه الحد فان اى فعل مهما كان صغيرا وكان به الاصرار كان كبيرا (١٧٣).
ويظهر التارجح بين الشدة مع الخارج واللين مع الداخل في قوانين
الطعام والنكاح . فيكفر الامام في كل مكان وتحرم المياه كلها لو وقعت
فيها قطرة خمر ! ويحرم طعام اهل الكتاب وتحرم انواع من الطعام
مثل ذكر الحيوان ، رمز الحياة والقوة والعنف أو طهارة واستحياء
تعفنا . والقضاء على من نام في رمضان فاحتلم واجب . ويحرم
اكل السمك حتى يذبح ، ويكفر من يخطب في العيدين ، الفطروالاضحى .
ومن مظاهر اللين الشرب من مساء الحوم ، ولا صلاة واجبة الا ركعة
احدة بالغداة واخرى بالعشي ، وأن الواجب في الزكاة نصف العشر
مما سقى بالانهار والعيون . والحج في جميع شهور السنة ولا تؤخذ
الجزية من المجوس . بل يصل الامر باللين الى تصور أن اهل النار
في لذة مثل لذة اهل الجنة . ويمكن اسقاط حد الخمر . ويجاز نكاح

عرف الله وكفر بالنبي فهو كافر لا مشرك ومن جهل الله أو جحدده فهو
مشرك ، وعند بعض الاباضية المنافقون على عهد رسول الله كانوا
موحدين أصحاب كباثر ، وعند بكر بن اخت عبد الواحد بن يزيد كل
ذنب صغير أو كبير ولو كان أخذ حبة خردل بغير حق أو كذبة خفيفة
على سبيل المزاح فهو شرك بالله وفاعلها مشرك مخلص في النار الا أن
يكون من اهل بدر فهو كافر مشرك من اهل الجنة ، وهذا حكم طلحة
والزبير ، وعذر الفضيلة الصفرية من قال لا اله الا الله محمد رسول
الله بلسانه ولم يعتقد ذلك بقلبه بل اعتقد الكفر أو الدهرية أو
اليهودية أو النصرانية فهو مسلم عند الله مؤمن ولا يضاره اذا قال
الحق بلسانه ما اعتقد قلبه ، الفصل ج ٥ ص ٢٩ — ٣٣ .

(١٧٣) عند النجذات من كذب كذبة صغيرة أو عمل صغيرا وأصر
على ذلك فهو كافر مشرك وكذلك أيضا في الكبائر وأن من عمل من
الكبائر غير مصر عليها فهو مسلم ، الفصل ص ٢٩ — ٣٢ ، وعند
طائفة أخرى من المكرمية ما كان من المعاصي فيه حد كالزنا والسرقة
والقذف فليس فاعله كافرا ولا مؤمنا ولا منافقا وأما كان من المعاصي
لا حد فيه فهو كافر وفاعله كافر ، وعند طائفة من الاباضية من زنى
أو سرق أو قذف فانه يقام عليه الحد ثم يستتاب مما فعل فان تاب ترك
وإن أبى قتل على الرده .

البنات وبنات البنين وبنات الاخوة وبنات الاخوات حفاظا على جماعة المؤمنين (١٧٤) . وتبلغ حماية مجتمع الاضطهاد ولذاته ومقاومته لمجتمع الغلبة ونصرتة لامام العدل في مواجهة الامام الظالم في تكفير المخالفين . ولا فرق بين البالغين والاطفال ، بين الرجال والنساء وكل من قعد عن نصرتهم ايضا فهو كافر فالحق مع الخروج على الامام الظالم . ولا سبيل للقضاء على الظلم الا بالخروج بالسلاح واستعمال العنف وقتل المخالفين . والقسوة على المخالفين اشد من القسوة على اهل الكتاب (١٧٥) . وبالرغم من استطاعة الناس الاستغناء عن الامام نظرا

(١٧٤) لو وقعت قطرة خمار في جنب ماء بغلاة من الارض فان كل من خطر ذلك فشرّب منه وهو لا يدري ما وقع فيه كافر ، والله يوفى المؤمن الاجتنابه . والازارقة تبطل رجم من زنى وهو محصن ، وقطعوا يد السارق من المنكب واوجبوا على الحائض الصلاة والصيام في حيضها . رفض البعض وقتل تقضى الصلاة اذا طهرت كما تقضى الصيام . وعند الرشيديّة الثعلبية الصفريّة ، الواجب في الزكاة نصف العشر مما سقى بالانهار والعيون ، ومن مظاهر اللين ما قرره البيهقي من انه لا صلاة واجبة الا ركعة واحدة بالغداة واخرى بالعشي ، الحج في جميع شهور السنة ، تحريم اكل السمك حتى يذبح ، عدم اخذ الجزية من المجوس ، كثر من يخطب في العيدين الفطر والاضحى ، لذة اهل النار في النار مثل لذة اهل الجنة في الجنة ، الفصل ٥ ص ٢٩ - ٣٢ ، واستقطت النجدات حد الخمر ، تجيز الميهونية العجاردة الصفريّة تكاح بنات البنات وبنات البنين ، وبنات الاخوة وبنات الاخوات .

(١٧٥) عند الازارقة ما خالفوهم مشركون واهل الكبائر من واقفيهم . استحلوا قتل النساء والاطفال من مخالفهم ، مخلدون في انهار . واكفروا القعدة منهم عن الهجرة اليهم ، وترى الصفريّة من بلغ الحلم من اولادهم وبناتهم فهو براء منه ومن دينه حتى يقر بالاسلام فيقولوه . وان قتله قاتل قبل ذلك فلا عوض ولا دية وان مات لم يرث ولم يورث . وطائفة اخرى من العجاردة لا تتولى الاطفال قبل البلوغ ولا تبرأ منهم لكي تقف حتى يلفظوا بالاسلام بعد البلوغ ، وعند عيسى تلميذ بكر . المجائين والبهائم والاطفال ما لم يبلغوا الحلم لا يألون ، اباحت الازارقة دم الاطفال وقتل النساء ممن لم يكن في عسكريهم . وبزئت ممن قعد عن الخروج لضعف أو لغيره ، كفروا

لطبيعتهم الخيرة والتي لا تفسد الا بالسلطة الجائرة فان الامام هو الذى يقوم بتطبيق الحدود وبالتالي هو الذى يحدد الكفر ، واذا كفر الامام كثرت رعيته معه مهما امتدت اطراف البلاد شرقا وغربا . ومن مات قبل ان تبلغه الرسالة فقد كفر ايضا . يكفرون الامة والامة تكفرهم ومع ذلك يمكن التعايش بينها ماداموا لا يحملون السلاح . فالمحك هو البطاعة لاولى الامر والاذعان للسلطان (١٧٦) .

ج — المعارضة العلنية في الداخل . وتمثل المعارضة العلنية في الداخل اقوى انواع المعارضة وامضاها نظرا لانها معارضة شرعية تقوم على النصيحة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وليس في اصولها النظرية الخمسة التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ما يستوجب التكفير الا عن سوء

مخالفتهم . يستعرضون كل من لقوه من غير اهل عسكرهم ويقتلونه اذا قال انا مسلم ويخرمون قتل من ائتمن الى اليهود والتصارى او المجوس . شهد الرسول عليهم بالروق من الذين كبروا السهم من الرجعة ، يقتلون اهل الاسلام ويتركون الاوثان ، الفصل ج . ص ٢٩ — ٣٣ .

(١٧٦). عند النجداث ليس على الناس ان يتخذوا اماما بل يكفي تغلبا على الحق بينهم ، وعند البهيسية الصفوية ان كان صاحب كبرية فلا يكفر حتى يرفع الى الامام لماذا اقام عليه الحد كفر ، وعند العونية البهيسية اذا قضى الامام قضية جور بخراسان او غيرها حيث كان في البلاد فيكفر هو والرعية حيث كانوا شرقا وغربا ، وعند طائفة من الصفوية اذا بعث النبي ففرض بعة في ذلك الوقت الى اليوم لزم جميع اهل المشرق والمغرب الايمان به وان لم يعرفوا جميع ما جاء به من الشرائع . فمن مات قبل ان يبلغه شيء مات كافرا ، الفصل ج . ص ٢٩ — ٣٢ ، تكفير الامة لهم ببناء على تكفيرهم الامة . تعتبرهم فرقة السلطان في عداد المرتدين وسائر اصنافهم كفرة في السر ولكن لا يتعرض لهم طالما لم يتعرضوا للمسلمين طبقا لقول على (لا حكم الا الله) كلمة حق اريد بها باطل . لكم علينا ثلاث : لا نبذوكم بقتال ، ولا نمنعكم من الفء مادامت ايديكم مع ايدينا ، ولا نمنعكم مساحد الله ان تذكروا فيها اسم الله ، الاصول ص ٣٣٢ — ٣٣٣ .

نية وتعتمد حصار . وهى معارضة عقلية لا انفعالية ، علنية لا سرية ، تعتمد على الحجة والدليل ، وتطلب مقارعة الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان . يصعب إذن تكفيرها على مستوى العقائد النظرية أو الممارسات العملية . وهى التى انشأت الحضارة لأنها تعمل عقليا من الداخل كما انها كانت الدافع على صياغة عقائد فرقة السلطان كزد فعل عليها ولتحقيق غايات مضادة لها . ويمكن عرضها بطريقتين . الاولى بعقائدها الرئيسية ثم بعقائدها الفرعية طبقا لتنوعات الفرق داخلها . والثانية طبقا لموضوعات علم أصول الدين بصرف النظر عن فرقها الرئيسية أو الفرعية . الاولى الموضوعات من خلال الفرق ، والثانية الفرق من خلال الموضوعات (١٧٧) . وان تسمية الفرق بأسماء مؤسسيها لاولى وسائل الإبعاد والمحاصرة وكأن الفرقة تدعو لافكار مؤسسها وليست نسقا عقائديا مكتملا يبنى موضوعات عقائدية وأصولا عقلية . بل توضع مع المشبهة وفرق بين التنزيه والتثبيته أو مع الجبرية وفرق بين الجبر وخلق الافعال (١٧٨) . ولا تنكر من فرق الامة الإهراق المعارضة دون فرق التأييد مثل الصوفية مع أن عقائدهم مخالفة تماما لعقائد فرق

(١٧٧) اتبع البغدادي الطريقة الاولى ، الموضوعات من خلال الفرق ، وعرض للمعتزلة والقدرية كفرقة رئيسية ثم لفرق النجارية والبكرية والضرارية وهى وسط بين المعتزلة والاشاعرة ، والجهمية ونصفها معتزلة فى نفى الصفات ونصفها الآخر جبرية فى الافعال . الاصول ص ٣٣٤ - ٣٤٠ ، ويعرض الغزالي للمعتزلة والمشبهة كفرقة واحدة لا تقوم على التعليل بالمصلحة بل على التأويل وينقسم كل منهما الى غلاة ومتوسطين ، مسرفين ومقتصدين وشقان بينهما فى التأويل أو فى العقائد أو حتى فى التشريع ، الاقتصاد ص ١٢٦ ، واتبع ابن جزم الطريقة الثانية ، الفرق من خلال الموضوعات ، الفصل ج ٥ ص ٤٢ - ٤٦ .

(١٧٨) وذلك مثل وضع فرق المعتزلة تحت اسم النجارية (الحسين بن محمد النجار) والضرارية (ضرار بن عمار) والبكرية (بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد) ، وتسميتها بالقدرية التى تنكر القدر ووضعت الجهمية معها لأنها تنكر الصفات وامور المعابد وتقول بالجبر ، (البغدادي) ووضع المشبهة معها بحى يقضى على التنزيه (الغزالي) .

السلطان . مما يدل على أن مقياس التكفير ليس العقائد بل طاعة السلطان . فالصوفية ليسوا من قوى المعارضة بل نزعة هروبية من المعالم في البداية وتنتهى بالاستسلام والرضوخ والاذعان . تؤيدها الدولة نظراً للمصالح المشتركة بينهما في إبعاد الناس عن العقل والوقوع في أسر الشعوذة والسحر . وقد قامت عقائد الفرقة الناجية وازدوجت بعقائد الصوفية مادامت الغاية واحدة . كما تم استثناء الفلاسفة عن التكفير وعقائدهم شبيهة بعقائد المعارضة السرية من الداخل ويعتبدون على التأويل مثلها . ولا تقسم الفرق حسب العقائد بل حسب التطرف والاعتدال ، الإسراف والاقتصاد ، المغالة والتوسط وكان الهدف هو التقضاء على الأطراف والإسراف والمغالة حتى يبقى النظام قائماً على الحلول الوسط بعد استبعاد وحصار كل الحلول الجذرية . فكل الفرق تقوم على التأويل ، والتأويل مشروع بناء على حق الاجتهاد . فدعاء المسلمين وأموالهم محرمة فيما بينهم بواقع الشهاداتتين . وأن ترك ألف كافر في الحياة خير من الخطأ في سفك دم مسلم واحد . التكفير إذن ليس من أجل العقائد بل من أجل المواقف السياسية وهذه تتحدد بالتطرف أو التوسط تجاه السلطان (١٧٩) .

(١٧٩) المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سنوى الفلاسفة وهم الذين يصيدون ولا يجيزون الكذب لمصلحة أو لغير مصلحة ولا يشتغلون بالتعميل لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم مخطئون في التأويل . هؤلاء أمرهم محل الاجتهاد . والذي ينبغي أن يميل المخلص إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً . فان استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصححين بقول لا اله إلا الله محمد رسول الله خطأ ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم . وقد قال النبي « أمرت أن أقاتل الناس حتى أن يقولوا لا اله إلا الله محمدًا رسول الله . فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » . وهذه الفرق منقسمة إلى سرفين وغلاة وإلى مقتصدين بالإضافة إليهم ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم وقد يكون ظنه في بعض المسائل وعلى بعض الفرق أظهر . وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول . ثم تسير الفتن والاحتقار

نفى المقدمات النظرية الاولى ، في نظرية العلم ما العيب في القول بان المعارف ضرورية ؟ ليست المعارف الضرورية هي المعارف الفطرية المغروزة في النفس والتي تدل على ان الطبيعة البشرية عاقلة ؟ ليست المعرفة الضرورية شرطا للمعرفة الاستدلالية وكلاهما شرطا للتكيف ؟ ان رفض المعارف الضرورية من فرقة السلطان والتركيز على المعارف المكتسبة إنما يهدف الى زعزعة ثقة الانسان بعقله وایمانه بالمعارف الآتية من الخارج والتي تأتي من نظام الدولة وليست من داخل الفرد وان الصراع بين المعارف الداخلية والمعارف الخارجية هو صراع سياسي بين الحرية الطبيعية والقهر الاجتماعي ، بين المساواة الطبيعية واللامساواة الاجتماعية . أما التدقيق في شروط التواتر وتصعيبها فإما ذلك رد فعل على التساهل فيه ومن أجل التخفيف من سلطة النقل . لتحديد العدد بخمسة وأن يكون من بينهم. ولى إنما هو إيمان في الدقة وتركيز على شرط الامانة الداخلية والورع في النقل بعد ان خضع النقل أحيانا للهوى والتحيز والمصلحة (١٨٠) .

فإن أكثر الخائفين في هذا إنما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين . ودليل المنع من تكفيرهم أن الثابت عندنا بالنصر تكفير المكذب للرسول وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلا ولم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه . وثبت أن العصمة مستفادة من قول لا إله إلا الله قطعا . فلا ينفع ذلك إلا بقاطع ، وهذا القدر كان في التنبيه على أن اسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان إنما أصل أو قياس على أصل . والأصل هو التكذيب الصريح ومن ليس به كذب فليس في معنى الكذب أصلا فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة ، الاقتصاد من ١٢٦ .

(١٨٠) عند الجاحظ لا فعل للإنسان إلا الإرادة ، والمعارف كلها ضرورية ، ومن لم يضطر الى معرفة الله لم يكن مكلفا ولا مستحقا للعقاب ، وعند ثمانية أيضا المعارف ضرورية ، الاصول من ٣٣٥ — ٣٣٧ ، عند خالد بن عبد الرحمن تلميذ أبي الهذيل ، الحجة لا تقوم في الاخبار إلا بنقل خمسة يكون فيهم ولى الله لا يعرف بعينه وعن كل واحد خمسة مثلهم الى ما لا نهاية ، الفصل ج ٥ من ٤٥ .

ولكن الغالب في التكفير هو نظرية الوجود لانها تتعلق بالعالم والسيطرة عليه . فالوجود في ظاهره طبيعيات ولكن في حقيقته الهيات مقلوبة على الطبيعة . وبالتالي امكن التكفير فيها لانها ليست مسائل طبيعية خالصة لا تمس العقائد . فاذا تكونت نظرية الوجود من الامور العامة (الميتافيزيقا) ومبحث الاعراض (الظاهريات) ومبحث الجواهر (الانطولوجيا) فقد كان الغالب هو مبحث الاعراض والجواهر اكثر من ميتافيزيقا الوجود الخالصة التي هي مبادئ صورية عامة يحكمها العقل مثل الوجود والماهية والعدم والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والوجوب والامكان والاستحالة ، باستثناء اثبات المعدومات اشياء على الحقيقة لا نهاية لها وذلك تعبير عن قوة الاحساس بالظلم من اجل اثبات الشر وليس مجرد تبخيره بتناول المنتصر الذي بيده الامر (١٨١) . وفي مبحث الاعراض غلب مبحث كيف على انه تحليل للحواس وخاصة الرؤية . والقول بان الحواس اكثر من خمس ، سبع مثلا ، من اجل التركيز على أهمية المعارف الحسية وتنوعها (١٨٢) . ويطغى مبحث الجواهر والاجسام على مبحث الاعراض وكيف وذلك تكفيرا للمسائل بالموقف الطبيعي من اجل هدم القائلون واثبات لقدرة الله المطلقة القادرة على ايجاد جواهر بلا اعراض او اعراض بلا جواهر وانكار نظريات الكون والطفرة والتولد وخلق الاجسام لاعراض بذاتها وبالتالي يتم تدمير الطبيعة لحساب الله أي القضاء على العالم لحساب السلطان مع أن خلق الطبيعة لذاتها ليس انكارا للخلق . والخلاف هو : هل الخلق من الخارج أم من الداخل ؟ هل هو خلق وفق ارادة مطلقة أم انه يتم وفقا لقانون ؟ وكيف يخلق الله الشرور والآثام والعقارب والحيات والآفات ؟ وهل يصدر عن الخير شر وعن الحكمة سفه وعن

(١٨١) عند جميع المعتزلة الا هشام الفوطي المعدومات اشياء على الحقيقة لم تنزل ، لا نهاية لها ، وعند الفرقة الناحية هذه دهرية ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ .

(١٨٢) عند عباد ، الحواس سبع ، الفصل ج ٥ ص ٤٥ .

الاتقان خلل ؟ وأيها أكثر تنزيها لله ، أن يكون هو خالق الشر أم أن يكون الإنسان مصدر الشر ؟ وإذا كان الخير من الله والشر من الإنسان ليس سوداوية صرفة واتهما للذات أن يكون السلطان مصدر الخير ولا يفعل إلا الخير وأن الشر مصدره الإنسان الشرير وهو المعارض الرافض لأوامر السلطان ؟ ولصالح من انكار العلل الثانية وارجاع كل شيء إلى العلة الأولى ؟ ألا يعنى ذلك انكار ارادات البشر وتحويلها كلها إلى ارادة واحدة يصعب بعدها معرفة ارادة من ، ارادة الله أم ارادة السلطان ؟ ولماذا تكثير القائل بأن الاعراض كلها من جنس واحد ؟ ولماذا التمايز في المادة ؟ ان الهدف من الفكر العلمى هو ايجاد قانون مطرد وايجاد التشابهات في الاشياء في حين أن الهدف من الفكر الدينى هو ايجاد الاستثناءات والمخالفات في الاشياء . وإن اثبات الاعراض حركة أقرب إلى العلم من اثباتها اشياء ثابتة . ولماذا تكفير القائل بأن الاجسام خلقت الاعراض بانفسها ؟ وهل يحتاج كل عرض إلى خلق مستقل وتتدخل الإرادة الالهية في كل لحظة وكان الشيء ليس له قوة طبيعية من داخله ؟ وما الكفر في أن يخلق الله قوانين الطبيعة . ان تكون هى اسباب الحركة والثبات في الكون ؟ وما العيب في أن يكون الإنسان خالقا للادراكات على سبيل التولد ؟ اليس الإنسان صاحب أفعاله الجسمية العضوية ؟ وهل تتدخل قدرة الله في عمل العين أو الاذن ؟ هل هذا تنزيه لله وتقديره حق قدره أم هو تصور اللاهوت القاهر ضد العلم وضد قوانين الطبيعة ؟ وأيها أقرب لاثبات القدرة الالهية خلق الاعراض أم خلق الاجسام ؟ ما العيب في القول بأن الإنسان مدبر الجسد وأن الله مدبر الكون وأن مملكة الإنسان في بدنه كما أن مملكة الله في الطبيعة ؟ هل هذا شرك ؟ وهل من عظمة الله الاستئثار بكل شيء دون قوانين ودون أسباب أو وسائط ؟ اليس ذلك تبريرا للسلطة المطلقة في السياسة والاجتماع أو في غيرها من النشاطات الانسانية ابتداء من بنية النفس وتصورات الذهن ؟ وما المانع من اثبات اعراض لا نهاية لها ؟ وهل يوقع ذلك في الشرك لان الله لا نهاية له ؟ وهل التفرد بالوحدانية يعنى الاستئثار بها أم تعميمها حتى تكون

الوحدانية في كل شيء ؟ ألا يمكن التفكير في الطبيعة دون حدود لاهوتية ؟
ان اللاهوت موقف نفسي خالص وليس موقفا علميا ، يعبر عن وضع
وجداني تجاه العالم وليس عن اتجاه علمي نحو الطبيعة . وما العيب
في القول بالطباع أو قانون الجاذبية وبقاى قوانين الطبيعة ؟ هل مهمة
اللاهوت ادانة العلم واثبات العقيدة ضد قوانين الطبيعة وتصبرر
الله مضادا للعالم ؟ ألا يؤدي ذلك إلى النتيجة العكسية ماثبات الطبيعة
ضد الله ، وقوانين العلم ضد قواعد الايمان ، ومن ثم ينتهى علم
العقائد إلى القضاء على نفسه بنفسه واثبات شرعية مكتسبة للعلم ؟
وما المانع ان تكون الرؤية بين الرائي والشئ المرئى ، تفاعلا مشتركا
بين الذات والموضوع ، وأن تكون الاجسام كفيات محضة تتلاقى فيها
الذاتية والموضوعية بدلا من الذاتية الخالصة والموضوعية الخالصة
ووضع الله كذات مطلق يرى الاشياء بدل الانسان ولا ينفع بها ؟
وما الداعى لاندخال الله في خلق الادراكات الحسية بعد تقابل الذات
والموضوع ؟ (١٨٣) ولماذا تكثير القائل بأن الانسان جسد لا روح ؟

(١٨٣) عند معمر ، الله لم يخلق شيئا من الاعراض ، وعند
الاسكافي الله لم يخلق القساير ولا المزامير ولا المازف ولا الخمر
ولا الخنازير ولا الشياطين ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ ، وعند الجعد اذا
كان الجماع يتولد منه الولد فانما صانع ولدى ومديره وفاعله لا فاعل
له غيرى وانما يقال ان الله خلقه مجازا . لا حقيقة . وقد رد عليه ،
الجبلى بأن الله هو الذى احبل مريم ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ ،
عند النظم الاعراض كلها حركات وانها جنس واحد ، الايمان
جنس الكفر ، وفعل النبي جنس فعل ابليس ، وعند معمر ما خلق الله
لونا ولا طعما ولا رائحة ولا حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة
ولا حياة ولا موتا ولا صحة ولا سقما ولا قدرا ولا عجزا ولا ألما
ولا لذة ولا شيئا من الاعراض وانما خلق الأجسام فقط والاجسام
خلقت الاعراض في انفسها . وعند بشر ان الانسان قد يخلق الالوان
والطعوم والروائح والرؤية والسمع والبصر وسائر الادراكات على
سبيل التولد ، واثبت بشر اعراضا لا نهاية لها وان كل عرض يحل
محله ما من سواه لا إلى نهاية ، وعند الجاحظ الله لا يتدخل أحدا
النار وانما النار تجذب أهلها إلى نفسها وتمسكهم فيها على التسايد

وماذا يكون الانسان اذن ان لم يكن هذا المرئي امامنا ؟ ان علاقة الله
بالعالم مثل علاقة الروح بالبدن ، مدبر له دون أن يكون حالا فيه . وما
العيب في تعريف النفس بأنها ماهية لا وجود ، ماهية خالصة (١٨٤) .

وفي الالهيات كان القول بحدوث الصفات حرصا على الذات الالهية
وتفزيها لها من الشرك والقبول بتعدد القدماء الذات والصفات واعترافا
بأن الصفات هي في النهاية تشبيه ، تطلق على الانسان حقيقة وعلى
الله مجازا . وانكار الصفات ليس وقوعا في التعطيل بل حرص على
التفزيه الخالص وعلى أن الله ليس كمثله شيء تعالى عما يصفون .
كما أن ذلك سيجل قضية خلق الافعال ويعطى الانسان القدرة على
خلق افعاله بنفسه . فانكار الصفات أو القول بحدوثها هو اثبات

ببطاعها . ووافق ضرار النجار في أن الجسم أعراض مجتمعة من
لون وطعم ورائحة وحرارة أو ضدها . أو الأعراض التي لا يخلو منها
الجسم ، الاصول ص ٣٣٩ - ٢٤٠ ، وعند النظام الألوان جسم
وقد يكون جسما في مكان وأحد . لا نعرف الأجسام بالاعبار لكن من
رأى جسما فإن الناظر اليه اقتطع منه قطعة اختلطت بجسم الرائي
ثم كل من أخبره الرائي وهكذا الى ما لا نهاية . اذن هناك قطع من
فرعون وابليس وأبى جهل ومحمد وموسى في عين الرائي . وعنده أن
لا يكون في العالم بل كل شيء في حركة ، وكل سيكون يعلم بتوسط
البصر فهو حركة . وعند معبر العكس ، لا شيء حركة وكل شيء سيكون ،
الفصل ج ٥ ص ٤٥ ، عند ضرار الأجسام أعراض مجتمعة ، والنار
ليس فيها حر والثلج ليس فيه برد وأنما يخلق الله ذلك كله عند
اللمس ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ .

(١٨٤) عند النظام هو الروح وأن أحدا ما رأى انسانا قط وإنما
رأى قلبه ، وعند بشر الانسان غير هذا الجسد وأنه عالم حكيم
مدبر للجسد ، ليس يتحرك ولا ساكن ولا ذى لون ووزن ولا حال
في الجسد ولا متمكنا فيه ولكنه مدبر له فوصف الانسان بما يصف به
ربه ، الاصول ص ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ووافقت البكرية اتباع بكر ابن أخت
عبد الواحد بن يزيد النظام في أن الانسان غير الجسد ، وعند معبر
النفس ليست جسما ولا عرضا ولا هي في مكان أصلا ولا تماس
ولا تباين ولا تتحرك ولا تسكن ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ .

سلبى لحرية الانفعال عن طريق القضاء على وائمنها وفي مقدمتها علم الله المسبق وأرادته المطلقة . فلماذا إذن تكفير القائل بقسمة العلم الى قسمين ، الاول العلم بالعام والشامل والثانى العلم بالخاص ، الاول قبلى والثانى بقدى ؟ ليس فى ذلك وقوع فى التناقض أو اثبات جهل الله ، وليس ظاهره علما وباطنه جهلا . انها الغاية اثبات العلم الاستقرائى الانسانى الذى يقوم على الكسب والمعارف الخارجية ثم انقاذ الحرية الانسانية من من علم الله المسبق الحاوى لكل شيء . وان اعتبار الصفات احوالا هو تجول الموضوع من مستوى الطبيعة ، الجوهر والاعراض ، الى مستوى النفس ، فأحوال النفس هى أحد الحلول الوسط بين الذاتية والموضوعية ، بين الاثبات والنفى ، بين القدم والحدوث ، بين التشبيه والتنزيه . بل ان التجسيم ايضا دأبه عند الصوفية وعند جماهير الاضطهاد . فالواقع أبلغ من الفكر ، والمادة أكثر حضورا من الروح ، والحس مشاهدة ، والعقل تصور . وان اعتبار الاعمال من العرش وليس من الله هو زيادة فى التنزيه حتى يبقى الله وليس كمثله شيء غير متصل بالحوادث . والسمع والبصر وبسائل للعلم وليس بصفات مستقلة حتى يمكن رد التشبيه الى التنزيه . وما المانع أن يقال أن الله عقل وعقل ومعتقل كما هو الحال عند الحكماء فالمثل الأعلى هو وحدة الذات والموضوع ؟ إن اثبات الحدوث فى الذات أو فى الصفات هو فى النهاية اثبات للزمان والتغير والحركة والتاريخ ورفض تصور الله فاعلا بلا مضمون ، فאלله محل للحوادث وكل ما يحدث فى التاريخ إنما يحدث فيه . فلا شيء خارج الله . ما دام الله هو كل شيء . وان خلق الاشياء على منوال سابق ونبت فى الذهن صورة انسانية لما يكون عليه الخلق يقاس بها الغائب على الشاهد . وان نفى الرؤية إنما هو رفض لتحويل الذات الى موضوع ، وآلومي الخالص الى مادة . وفى الوقت نفسه يكون اثبات حدوث الكلام عودا الى تجسيم الكلمة وتحقيقها فى التاريخ ، مادامت أصبحت مقروءة ومسموعة ومكتوبة ومرئية كصوت وحرف أو محققة ومطبقة كمعنى وشريعة . وأنه لمن الاجدى الاعتراف بأن الانسان لا يقدر على أن يصف الله فى ذاته . بل أن يدركه قياسا للغائب على الشاهد وان الاصل فى الوصف هو

النفي ، نفى النقائص الانسانية وقلبها الى اوصاف الكمال الالهي (١٨٥) .

وفي أصل العذل لماذا يكون خلق الانسان لاعماله ومسؤوليته عنها

(١٨٥) محمد بن عبد الله بن مرة يوافق المعتزلة في القدر وأن علم الله وقدرته صفتان محدثتان مخلوقتان . لله علمان أحدهما . الاول أحدثه جملة ، وهو علم الكتاب ، علم الغيب كعلمه أنه يكون كفار ومؤمنون والقيامة والجزاء ، والثاني علم الجزئيات وهو علم الشهادة وهو كقتر زيد وإيمان عمر . فإن الله لا يعلم ذلك حتى يكون ، « عالم الغيب والشهادة » . لذلك يكفر من قال أن الله لم يزل يعلم كل ما يكون قبل أن يكون ، الفصل ج ٥ ص ٤٠ ، وعند معمر الله ليس عالما بنفسه فالعالم يعلم غيره لا نفسه ، الفصل ج ٥ ص ٣٥ — ٣٧ ، وعند البغداديين الله لا يرى ولا يسمع شيئا على معنى العلم بالمسموع والمرئي ، الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ ، وعند أبي الهذيل الله ليس خلافا لخلقه . وهو ينكر التشبيه لأنه ليس إلا خلاف أو مثل أو ضد . لماذا بطل أن يكون خلافا وضدا فهو مثل . يقول أن الله لم يزل عليا وينكر أن يقال أن الله لم يزل سميما بصيرا ، الفصل ج ٥ ص ٣٤ ، ص ٤١ ، وعند اسماعيل الرعني العرش هو المدير للعالم وأن الله أجل من أن يوصف بفعل شيء أصلا ، وعند أبي هاشم لله أحوال مختصة به ، جامل للاعراض ، الفصل ج ٥ ص ٤١ ، وعند أبي عمر وأحمد بن موسى بن أحمد بن الله عاقل ، ومن « فضائح » الجهمية علم الله محدث مخلوق وأنه لا يعلم شيئا حتى يحدث لنفسه علما به وكذلك قولهم في القدرة ، ويؤول محمد بن عيسى الصوفي الفساضة على التجسيم . أما مقابل بن سليمان فخالف جهم في التجسيم . فالله عنده جسم ولحم ودم على صورة الانسان . وعند جهم الله ليس شيئا وليس لشيء لأنه خالق كل شيء ، وعند الكرامية الله يفعل في ذاته ، ولا يقدر على انشاء خلقه ، ولا يقدر على غير ما فعل ، متحرك أبيض ، لا يقدر على إعادة الاجسام بل يقدر على أن يخلق مظهرها ، كلام الله أصوات وحروف هجاء مجتمعة كلها ج ٥ ص ٤٦ — ٤٧ ، تقول الجهمية بحدوث علم الله لأن هذا يوجب أن لا يكون عالما قبل حدوث علمه ، الاصول ص ٣٣٣ ، وعند ضرار بن عمر يرى الله بحاسة زائدة يرى به المؤمنون ماهية الاله ووصف الله بالماهية مثل أبو حنيفة وحفص الفرد ، وينفي ضرار الصفات الازلية وأن معنيها أنه حي قادر عالم هو أنه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل ، وهذا يحتم عليه أن يكون الفرد حيا عالما قادرا لأنه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل ، الاصول ص ٣٣٩ — ٣٤٠ .

كفرا ؟ ولماذا تكون حرية الاختيار كشرط للتكليف كفرا ؟ ان استرداد الانسان لافعاله وجعلها اما له او للطبيعة لانه لا يمكن ان يكون لا فاعل لها أصلا أو أن يكون فاعلها هو الله لأن الله لا يفعل مباشرة في الطبيعة ، ذلك ليس تجديفاً على الله أو انكاراً لسلطانه لان قوانين الطبيعة من خلق الله ونسنت الكون من وضعه . ليس في خلق الامعال اى خروج على التوحيد بل هو اكمال له واثبات للوسائط والاسباب . وهل الله ساحر ومُعوذ ، يقلب القوانين رأسا علي عقب ، يجعل الشيء ساكنا متحركا أو في مكانين معا أمام دهشة الناس ؟ ان بعض العبارات بالرغم من صياغتها التي قد تصطمح بإيمان العوام تحت سيطرة فرقة السلطان تدافع عن القدرة الانسانية والقانون الطبيعي . سأن القول بفناء مقدرات الله انما يهدف الى اثبات حرية الانسان . وان اثبات الانسان خلق افعاله ليس وقوعا في الشرك بل وحدانية الفعل ومسؤولية الانسان بدلا من اعزاء الوجدانية والمسؤولية الى الله كما هو الحال في الجبر أو اثبات الشراكة بين الله والانسان كما هو الحال في الكسب . وما المانع بصرف النظر عن الصياغة أن يقال ان الله مطيع لعباده اذا فعل مرادهم ؟ لهذا الحد بلغت قيمة الانسان واحترامه لنفسه ولفعله (١٨٦) . وما العيب في أن تكون للانسان استطاعة مثل الفعل

(١٨٦) من شئنع المعتزلة عند ابن حزم (حاشا ضاران وخفص وكلثوم) أن جميع افعال العباد من حركاتهم وسكناتهم وأقوالهم وأفعالهم وأعمالهم وعقودهم لم يخلقها الله ثم اختلقوا . قالت طائفة خلقها فاعلوها دون الله وأخر افعال موجودة لا خالق لها أصلا ، وثالثة افعال الطبيعة (الدهزية) ، الفصل ج ٥ ص ٣٣ ، عند المعتزلة كلها الا ضرار وبشر بن المعتز أن الله غير قادر على المحال ، جعل الجسم ساكنا متحركا ، أو الانسان في مكانين معا وهذا تعجيز لله ، وعند أبي الهذيل لما يقدر عليه الله آخر ونهاية بعدها لا يقدر على خلق ذرة أو بموضوعة أو تحريك ورقة ، وعند بشر الله لا يخلق لوئا ولا طعما ولا رائحة . . . ولا عرضا وأن الناس قادرين ، الفصل ج ٥ ص ٣٨ ، وعند الناشئ الله لا يقدر أن يسوى بنان الانسان ، وعند الجاحظ الله لا يقدر أن يخلق دنيا مثل الدنيا قبلها أو بعدها .

لاخذ القرار ومع الفعل للتنفيذ وبعد الفعل لاستمرار النتائج وبقاء الاثر ؟ وهل في اثبات استطاعة الانسان وقدرته أى خروج على العقيدة أو الشريعة ؟ وكيف تقام الشريعة ان لم يكن للانسان استطاعة على الفعل ؟ وكيف يقع التكليف والاستحقاق دون استطاعة ؟ ولماذا لا يكفر القول بالجبر وانكار الاستطاعة والفعل ؟ هل العدل اقل قيمته من التوحيد ؟ ولماذا لا يكفر القول بالقضاء على حرية الانسان وعقله ؟ هل التكثير فقط في حق الله ، وليس في حق الانسان ؟ وهل يكفر الانسان لقوله بفناء الجنة والنار أو بحدوث علم الله ولا يكفر لقوله بالجبر وانكاره المسؤولية وكان ايمان الناس بالجبر في صالح فرقة السلطان ويظل القائل به مؤمنا مطيعا وموطنا صالحا ؟ يكفر الانسان اذا ما قال بعقائد فرق المعرضة ويؤمن اذا قال بعقائد فرقة السلطان (١٨٧) !

وفي العقل الغائي الشق الثاني في أصل العدل ما الكفر في لقول

والله لا يقدر على افناء الأجسام الا بالتفريق والرتق دون الإعدام وعند معمر وثمارة الله فعل العالم بطباعه ، الفصل ج ٥ ص ٣٥ — ٣٧ ، ويقول أبو الهذيل بفناء مقدورات الله حتى لا يكون بعدها قادرا على شيء ، وقد كفر واصبل في باب القدر لأثباته خالقين لاعمالهم سوى الله ، عند الجبائي الله مطيع عباده اذا فعل مرادهم ، الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ .

(١٨٧) عند أبي الهذيل الانسان لا يفعل شيئا في حال استطاعته وانما يفعل بالاستطاعة بعد ذهابها فالزيمه خصومه ان الميت يفعل ، الفصل ج ٥ ص ٤٦ ، الجبر وهو ان كان فاسدا لا يوجب تكفيرا لانه خلاف في وصف العبد وانما يكفرون (الجهمية) في شيئين : (١) قولهم بان الجنة والنار تغنيان (ب) قولهم بحدوث علم الله لان هذا يوجب ان لا يكون عالما قبل حدوث علمه ! الاصول ص ٣٣٣ ، وتكفر النجارية كفرقة مستقلة عن المعتزلة لقولهم في خلق أفعال العباد ان الاستطاعة مع الفعل وفي أنه لا يكون الا ما أراد الله ، وقد وافق ضار بن عمر المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل وزاد أنها مع الفعل وأنها بعض المستطيع ووافق الإشاعرة في أن أفعال العباد مخلوقة لله وبإبطال القول بالتولد ، الاصول ص ٣٣٦ — ٤٤٠ .

بالصلاح والاصلاح او بالعلية والغائية في الخلق ؟ ما العيب في ان يوجب الله على نفسه القانون درسا للانسان وتعليما له بأن كل شيء يخضع لقانون وأن لا شيء يتروك للهوى او للمصادفة ؟ وبصرف النظر عن الصباغة التي تبد تبدو متناقضة — كيف يوجب الله على نفسه فعلا وخيف يخضع نفسه لقانون — وبصرف النظر عن النتائج المتخوف منها — كيف تكون افعال الله حادثة — فان الغاية هي تصور عالم يخضع لقانون حتى يمكن تسخير العيش فيه . ان وجود قانون خلقى او طبيعى لا يعنى تحديد أية قدرة مطلقة وذلك لان صفات هذا القانون الاطراد والعموم والشمول وهي صفات مطلقة يدركها الانسان ويمتد بها فيكون قادرا على خلق افعاله وممارسة حريته . وما العيب في ان يكون الانسان خالقا والتضحية بالله في سبيل الانسان يرضاها الله ؟ بل ان خلق الانسان لافعله لا حدود لها ويستطيع المسلم ان يفعل حسنات أكثر من النبى لو طال عمره ؛ ولماذا سد الطريق أمام امكانيات الانسان وتفاؤله ؟ بل ان الله يزيح علل العباد حتى يجعلهم أكثر قدرة مما هم عليه . وهو لا يفعل بهم الا الصلاح ولا يختار الا الاصلاح لهم . لم يخلق الايمان ولا الكفر ولا افعال العباد ولكن العباد هم خالقو افعالهم الداخلية والخارجية والطبيعية والاجتماعية . وهو لا يظلم احدا ولا يخرق قانون الاستحقاق . ولا يقلب الاضطداد ولا يفعل الشر . وأيضا أكثر تنزيها لله اذن جعل الله ، وهو الخير ، مصدر الشر أم تبرئته عن فعل الشر ؟ أيها الخطر : ارتكاب خطأ في الصياغة اللغوية بقول « الله لا يقدر على . . . » أم ارتكاب خطأ فعلى وهو جعل الله مسئولا عن الظلم ؟ الله خير محض ولا يفعل الشر يعكس الانسان الذى يفعل الجبر والتقيح . ليس معنى ذلك أن الانسان أقدر من الله بل أن للانسان حرية الاختيار والله ضرورة الخير . فما البديل عن هذا التصور بحيث يحفظ لله ضرورته وللانسان حريته ؟ (١٨٨)

(١٨٨) عند أبى هاشم يجب على الله أن يزيل علل عباده في كل ما أمرهم به . الله أوجب ذلك على نفسه ، الفصل ج ٥ ص ٤٢ ،

وبالنسبة للسمعيات فان القول باستمرار النبوة هو رغبة في استمرار المقاومة بالسلاح الفكرى نفسه . ولما اولت فرقة السلطان النبوة لصالحها فان فرق المعارضة قالت باستمرارها . فليس من العدل أن تتحول النبوة الى خلافة ظالمة ولا تستمر كى تحقق غايتها من اقرار العدل . فالنبوة مستمرة فى المقاومة ، والامام العادل ولبس الامام الظالم هو خليفة النبى ، والزمان لم يفته بعد ، والتطور لم يكتمل بعد ، والنبوة لم تحقق غايتها بعد طالما أن حكم العدل لم يتحقق وان حكم

لو طال عمر المسلم لجاز أن يعمل من الحسنات والخير أكثر مما عمل النبى ، وقال المعتزلة كلهم الا ضرار لو عاش المسلم لفعل خيرا من النبى ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ — ٤٤ ، وعقد عباد بن سليمان تلميذ الفوطى أن الله لا يقدر على أن يخلق غير ما فعل من الصلاح . ولا يحوز القول بأن الله خلق الكافرين بل خلق الناس . الله لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق ، وأن الله لم يخلق المجاعة ولا القحوط . لم يأمر الكفار بالإيمان فى حال كفرهم ولا نهى المؤمنين عن الكفر حال إيمانهم لانه لا يقدر على أحد الفعلين المتضادين ، علم الله وجود حتى بالفعل الانسانى ، الفصل ج ٥ ص ٣٥ ، ٣٧ — ٣٨ ، وعند هشام الفوطى اذا خلق الله الشيء فانه غير قادر على خلق مثله بل غيره . وكان لا يقول حسبنا الله ونعم الوكيل أو أن الله يعذب الكفار بالنار أو أن يحيى الارض بالمطر . ويعتبر القول بأن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء الحاد . يقال ذلك عند قراءة القرآن فقط . يقول « حسبنا الله ونعم المتوكل عليه . ولا يقول الله ألف بين القلوب » ، الفصل ج ٥ ص ٣٧ ، وعند الاسوارى أن الله لا يقدر على غير ما فعل ، ولا أن يهت من حى أو أن يحيى من يهت وأنه مرتبط بعلمه وعلمه لا يتغير وكذلك ارادته فى حين أن الناس يقدرون ، الفصل ج ٥ ص ٣٨ — ٣٩ ، وعند النظام لا يقدر الله على ظلم أحد أصلا ولا على شيء من الشر وأن الناس قادرون عليه وأنه لو كان قادرا على ذلك لكننا لا نأمن أن يفعله ، الفصل ج ٥ ص ٣٤ ، وعند المعتزلة كلها الا ضرار وبشر الله لا يقدر على لطف يلف به الكافر حتى يؤمن ، وما فعله منتهى طاقته ، وهذا تعجيز ونقص ، وغير قادر على الكمال ، جعل الجسم ساكنا متحركا أو الانسان فى مكانين معا . وهذا تعجيز لله ، الفصل ج ٥ ص ٣٣ — ٣٤ .

الظلم هو الذى يسود . ولا يتطلب ذلك الهاما من الله أو وحيا منه بالضرورة بل يمكن أن تكون النبوة مكتسبة . فكل من بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس أدرك النبوة . فالنبوة ليست هبة أو اختصاصا أو وفقا على أحد بل هى عابة فى كل من يبغى الإصلاح ويهدف إلى الكمال . فكل داعية رسول وكل رسول داعية . الرسل مثل الزعماء والقادة والمصلحين والثوار يهدفون إلى تغيير مجتمعاتهم إلى ما هو أفضل ولا حاجة إلى القاب مثل رسول الله أو نبي الله خشية أن يتحول القاب إلى شخص وتنقلب اللغة إلى وجود ، والمظهر إلى حقيقة ، والنداء إلى منادى . يكفى النداء على الرسول أو على أو المصلح باسمه دون القاب منعاً للتاليه أو التعظيم "زاد كما حدث فى الديانات السابقة ، والقرآن هو تجسيد النبوة ليس بالضرورة فى المصاحف المكتوب فى الورق بالحبر بين دفتى "الكتاب" بل هو احدى صياغاته أو رواياته أو حكاياته . فالوحى أكثر من صياغاته الزمانية ، وتجربة أعم من التجسيديات الوقتية . ولا حرج فى انكار بعض حروف القرآن أى قراءاته لأنها اجتهدات شخصية تصيب وتطىء (١٨٩) .

وفى موضوع المعاد لماذا لا يكون العقاب فى الدنيا قبل الآخرة ، فى العاجل قبل الآجل ؟ وهل يتحمل العقاب على الظلم التأجيل ؟ وإذا

(١٨٩) ادعى أحمد بن فائوس تلميذ أحمد بن حابط النبوة ، وهو المراد « ومبشرا برسول من بعدى اسمه أحمد » ، وعبد الرعبنى اكتساب النبوة ممكن ، ومن بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس أدرك النبوة وأنها ليست اختصاصا أصلا . ومن أصحابه من يصدقه . يفهم منطق الطير وبأنه ينذر بأشياء قبل أن تكون ، الفصل ج ٥ ص ٤١ ، ولماذا لا يسمى كل داعية بعثة الرسول ، رسول الله كما سمي محمد ، والامر واحد . والتسمية لنا ، الفصل ج ٥ ص ٤٢ — ٤٣ ، وعند جعفر القصبى والأشجج القرآن ليس فى المصاحف بل هو حكاية القرآن ، الفصل ج ٥ ص ٤١ ، أنكر ضرار بن عمرو حرف أبى بن كعب وابن مسعود فى القرآن وقال ان الله لم ينزلها ، ونسب اليها الضلال ، فى مصحفيهما ، الاصول ص ٣٣٩ — ٣٤٠ .

كان الامر كله مجرد تشبيهات وصور وقياس للغائب على الشاهد فلماذا يكون تشبيهه افضل من آخر وأولى منه ؟ ان العقاب في الدنيا افضل من العقاب في الآخرة ، ويعطى المظلوم أملاً لرفع الظلم عنه في الدنيا برؤيته عقاب الظالم والقصاص منه تطبيقاً لقانون العدل والا كان غارغاً من غير مضمون بلا زمان ولا مكان ، بلا شعب وبلا تاريخ . وإيهما أفضل تصور الثواب في جنة حسية بها طعام وشراب ونكاح أم جنة روحية أرفع قدراً بها معرفة وحكمة وتأمل ؟ وإيهما أفضل ، القول ببقاء الجنة وأهلها فيشاركهم الله في صفة البقاء أم القول بفناء الجنة وأهلها حتى يظل الله متفرداً وحده بالبقاء ؟ وإذا كان الامر كله تشبيهاً في تشبيهه وقياساً للغائب على الشاهد فما المانع أن تجذب النار أهلها طباعاً لما كانت الطبائع أساس الحركة والاندفاع . أليست كل الهيئات طبيعيات مقلوبة كما أن كل الهيئات طبيعيات مقلوبة ؟ وإذا عم قانون الاستحقاق على كل كائن حتى فلماذا لا يحشر يوم القيامة الكلاب والخنازير والحشرات وكل مخلوق حتى ؟ وما المانع أن يكون العقاب على كل كائن حتى تراباً أي تنعدم منهم حياة الوعي ويقظة الشعور ؟ وهل يالم الاطفال وهم غير عاقلين مكلفين والهدف من العقاب تصحيح حياة الوعي وبناء الشعور ؟ وإذا كان الامر كله آمانيات وتمنيات فما المانع أن يرى الله يوم القيامة في صورة يخلقها ويكلم عباده منها ؟ (١٩٠) .

(١٩٠) يقول أحمد بن حنبل الذي تضعه الفرقة الناجية مع المعتزلة بالناسخ والكرور وأن الله ابتداءً جميع الخلق خلقهم جملة واحدة بصفة واحدة ، أمرهم ونهاهم . من عصى نسيخ روحه في جسد بهيمة . القتال يبتلى بكل ما يقتل من حيوانات وحشرات ، ومن زنى كوفىء بالنزع من الزنا ، والجبار يعاقب بالمهانة حتى يطيع طاعة لا معصية فيها فيذهب الى الجنة أو يعصى معصية لا طاعة فيها فيذهب الى النار . أصله أصل المعتزلة في العدل وطرده إياه ومشيه معه . للثواب داران أحدهما لا أكل فيها ولا شرب أرفع مكاناً من الثانية ، والثانية بها أكل وشرب أنقص قدراً ، الفصل ج ه ص ٣٩ — ٤٠ ، يقول النظام بحشر الكلاب والخنازير وسائر السباع

وفي النظر والعمل لماذا تكفر القول بالمنزلة بين المنزلتين ؟ ألم يؤد دورا في التخفيف من حدة تكفير العصاة أو التضيق على جعلهم مؤمنين ؟ لماذا لا يكون المسلم فاسقا أو عاصيا أم منافقا اذا ما ارتكب الكبيرة ويكون وسطا بين المؤمن والكافر بحيث يتأكد على رد الفعل واثره في خيال الايمان ؟ واذا كان من شروط التوبة ترك الزلة في الحال والندم على ما فات والاصرار على عدم العودة عليها في المستقبل فما وجه الضلال في ذلك ؟ واذا كانت التوبة من ذنب تقتضى التوبة من جميع الذنوب فان ذلك لتحسيس التائب وجعله اقرب الى الكمال الكمى بالاضافة الى الكمال الكيفى . لا يكون ذلك قسوة بقدر ما هو سلوك مبدئى لا يعرف الاستثناء ، فالمعصية تساوى جميع المعاصي ومن قتل النفس فكأنها قتل الناس جميعا . والسلوك المبدئى العقلى في المعارضة العلنية لا يفترق عن أسلوب التطرف والمغالاة عند المعارضة السرية في الداخل . وان المعاصي قد تتحول عنده المعصية الى طبيعة ثانية فيطبع على قلبه وتنتهى لديه حرية الاختيار ولا يمكن تغييرها الا بطبيعة ثانية اقوى او بالرجوع الى الطبيعة الاصلية الاولى . والشهادة لا تطلب

الهمج الى الجنة ، وعند الجاحظ لا يدخل أحد النار وانما النار تجذب أهلها الى نفسها وتمسكهم فيها على التأييد بطباعها ، وعند ثمة عامة الدهرية وسائر الكفرة يصيرون في الآخرة ترابا لا يعاقب واحد منهم ، الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ ، عند معمر وثمة الكفار لا يدخلون النار بل يصيرون ترابا ، الفصل ج ٥ ص ٣٥ — ٣٧ ، وعند النظام الله لا يقدر على اخراج أحد من الجنة أو النار أو على احراق طفل في جهنم وان كل واحد من الناس والجن والملائكة قادر على ذلك فكان الله أعجز من كل ضعيف من خلقه ، الفصل ج ٥ ص ٣٤ — ٣٥ ، تقول الجهمية أيضا بفناء الجنة والنار ، الاصول ص ٣٣٣ ، عند البكرية الاطفال لا يألون في المهد وان قطعوا وحرقوا ولعلهم يكونون عند ضربهم متلذذين وان صاحوا . لو لحقهم الالم بلا جرم منهم لكان ذلك ظلما عند الله ، والله يرى يوم القيامة في صورة يخلقها ويكلم عباده في تلك الصورة ، الاصول ٣٣٩ — ٣٤٠ .

لشهادة لانها تعنى انتهاء المقاومة وتغليب الظلم بل تعنى الاعداد للنصر وان تكون فرص النجاح اكبر من احتمال الهزيمة . واذا كان اساس الجزاء والعقاب هو قانون الاستحقاق فمن الطبيعى الا يدخل الاطفال او غير العقلاء اذ ليس لهم ثواب ولا فضل ويصرون ترابا اى يتحولون الى جasad . واذا كانت الحياة نعمة وتقدما بالنسبة الى الجهاد ولا يمكن ارجاعها الى الوراء فقد يصير الاطفال الى الجنة لتغليب الحياة على الموت ونظرا لطبيعة الخير . وما المانع من البعث الروحى دون الجسدى والروح افضل من الجسد ؟ وما المانع من بقاء المادة دون فنائها والقول بدورات لا متناهية وتحول المادة وتعاقب الاشكال والصور على مادة لا تفنى ؟ (١٩١١) اما بعض المسائل العملية الاخرى

(١٩١١) تعيب الفرقة الناجية على واصل انه احدث القول بالمنزلة بين المنزلتين فى الفاسق ويؤيدون طرد الحسن البصرى له ، الاصول ٣٣٥ - ٣٣٧ ، وعند البكرية الكبائر نفاق ، وصاحب الكبيرة منافق وعابد للشيطان ، وفى الوقت نفسه مكذب لله حادد له وفى الدرك الاسفل من النار مخذ فيها ومع ذلك مسلم مؤمن . وبالتالي على وطلحة والزبير ان كانت ذنوبهم كفرا وشركا الا انها مغفورة لهم للخبر القائل « ان الله اطلع على اهل بدر فقال لهم اعلموا ما شئتم فقد غفرت لكم » ، وقد شك ضرار بن عهر فى جميع عامة المسلمين وقال لا أدري لعل سرائر العامة كلها كفر وشرك ، الاصول ص ٣٣٩ -- ٤٤٠ ، وعند معمر وثمالة من مات مصرا على كبيرة ولو مرة واحدة فانه مخذ فى النار ، وعند أحمد بن على بن عهور بن الاخشيذ من ارتكب ذنبا ثم ندم ثم عاد ثم ندم الى ما لا نهاية يظل مؤمنا ، الفصل ج ٥ ص ٤٥ ، وعند أبى هاشم لا تقبل توبة أحد من ذنب عمله حتى يتوب عن جميع الذنوب . تارك الصلاة وتارك الزكاة عاص ذلك مخذ فى النار ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ ، وعند بعض شببيوخ المعتزلة اذا عصى الله طبع على قلبه فيصير غير مأمور ولا منهى ، وعند المعتزلة حاشا بشر وضرار لا يحل لأحد تمنى الشهادة أو بريدھا أو يرضھا لأنها تغليب كافر على مسلم وانما يجب على المسلم الصبر على ألم الجراح ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ ، عند ثمالة ابراهيم ابن رسول الله وجميع أولاد المسلمين الذين يموتون قبل الحلم والمحائين يصرون ترابا ولا يدخلون الجنة ، عند اسماعيل الرعنى لا تبعث الاجساد بل الارواح ، والحساب للارواح . العالم لا يفنى أبدا ويكون الامر بلا نهاية ، الفصل ج ٥ ص ٤٠ - ٤١ .

فإنها ترتبط بطبيعة مجتمع المقاومة من أجل توثيق الروابط الاجتماعية فيه وشحن المقاومة ولزيد من الضبط والاحكام في مواجهة الآخر ، وفي الوقت نفسه التراضى والتسامح واللين مع النفس تخفيفا عنها . فقد يحل شحم الخنزير ودماغه وتفخيذ الذكور وقد يحرم أكل الثوم والبصل ؛ ويوجب الوضوء عن قرقرة البطن . ونظرا للحساب العقلى الكمى للمعارضة العقلية العلنية فقد يحدد نصاب السرقة تحليلا رياضيا دون ما مراعاة للقد والنية دون أن يستوجب ذلك الكفر أو الضلال (١٩٢) .

ويتهى موضوع الايمان والعمل في موضوع الامامة الذى يتراوح أيضا بين الشدة واللين ، الشدة مع مجتمع القهر واللين مع مجتمع المعارضة ، التصلب مع الخارج والتراخى مع الداخل ، القسوة مع الآخر والعطف مع الذات . فإذا كانت الثروة في مجتمع القهر أقرب الى الحرام منها الى الحلال في صناعة او تجارة فإنه لا يجوز للمعارضة الاقوت يومها تعففا عن المال الحرام . وتكون دماء مجتمع القهر وأمواله مباحة . وفي مقابل هذا التشدد مع الآخر يجوز نكاح المتعة تساهلا مع النفس . ولا يجوز الطلاق بكنايات وان قارنتها نية الطلاق تعبيرا عن الدقة المتناهية والتشدد في حقوق الغير . ويمكن الشك في شهادة المجتمع كله تحريا للعدالة (١٩٣) . فإذا ما صعب تجريح عقائد المعارضة

(١٩٢) عند ابي عفار ، شحم الخنزير ودماغه حلال ، وتفخيذ الذكور أيضا حلال (وريبا أيضا عند ثمانية) ، الفصل ج ٥ ص ٣٩ ، وعند العلاف من سرق عشرة دراهم غير حبة لا اثم عليه ولا وعيد ، ومن سرق عشره خرج عن الاسلام مخلص في النار إلا أن يتوب ، وعند النظام أن سرق مائتين غير حبة لا اثم وان سرق مائتين خرج من الاسلام وخلد في النار إلا أن يتوب ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ — ٤٦ وتحرم البكرية أكل الثوم والبصل وتوجب الوضوء عن قرقرة البطن ، الأصول ص ٣٣٩ — ٤٤٠ .

(١٩٣) كان الرعينى اماما واجب الطاعة يؤدون اليه الزكاة . وكان يذهب الى أن الحرام قد عم الارض وأنه لا فرق بين ما يكتسبه

فانه يسول اتهامها بالعمالة للخارج وتبسيثها لافكار اجنبية وترويجها لافكار مستوردة من الكفار سواء من البراهمة او النصرى او المجوس (١٩٤) . ويصبح حكم المعارضة العلنية فى الداخل حكم المجوس او المرتدين (١٩٥) . وتتوحد الفرقة الناجية بالامة كلها وتكفر عرق المعارضة بأنواعها باسم الامة ، وهى فى النهاية احدى الفرق ، مفرقة السلطان . فاذا شابها عقائد الفرق الضالة عقائد الفرقة الناجية

المرء من صناعة او تجارة او ميراث او بين ما يكتسبه من الرقاق ، وأن الذى يحل للمسلم من كل ذلك قوته كيف ما أخذه . الدار دار كفر مباحة دماؤهم وأموالهم الا الاصحاب فقط . يقول بنكاح المتعة وهذا لا يقدح فى ايمانه او عدالته لو كان مجتهدا ، ولم تقم عليه الحجة بنسخ ، الفصل ج ٥ ص ٤١ ، وانكر النظام وقوع الطلاق بالكنابات وان قارنتها نية الطلاق ، شك واصل فى شهادة على وعدالته وأجاز أن يكون هو واصحابه الفسقة وأجاز أن يكون الفسقة واصحاب الجمل ، فشك فى الفريقين . لذلك قال لو شهد على مع واحد من اصحابه وكأنه حكم بفسقه . ومن قال بفسق على فهو الكافر الفاسق دونه ، الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ ،

(١٩٤) تنهم الخابطية من القدرية اتباع أحمد بن حابط ممن المعتزلة المنتسبين الى النظام بأنه شبه عيسى بن مريم بربه وزعم أنه الاله الثانى وهو الذى يحاسب الخلق يوم القيامة ، الفرق ص ٢٢٨ ، عند ابن حابط فضل الحذاء المسيح هو الذى خلق العالم وهو رب الاولين والآخرين وهو المحاسب للناس يوم القيامة والمتجلى لهم والذى عناه بقوله « ترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون فى رؤيته » الانتصار ص ١٤٨ — ١٤٩ ، كما يتهم المردار راهب المعتزلة بأن اللقب أخذوه من رهبانية النصرى ، الفرق ص ١٦٤ — ١٦٥ ، وقد أكفر أبو موسى المردار النظام فى قوله بأن المتولدات من فعل الله . وقال يلزمه أن يكون قول النصرى « المسيح » ابن الله من فعل الله ، الفرق ص ١٦٦ ، وكان أبو الهذيل يتعامل مع الثنوية ويسألهم : اذا قلتم أن تباين النور والظلمة هو هما وان امتزاجهما هو هما فقولوا ان التباين هو الامتزاج وهو تناقض ، مقالات ج ٢ ص ١٥٧ — ١٥٨ .

(١٩٥) اختلف الاصحاب فى حكم عرق المعتزلة هل حكمهم حكم المحسوس لقول النبى « القدرية مجوس هذه الامة » او حكم المرتدين ، الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ .

نجت ، واذا خالفها هلك (١٩٦) . ونظرا لضيق فرق المعارضة بفرقة السلطان فانه ينتهى ضيقها ببعضها البعض ويكرر بعضها بعضا ، كل منها يعتبر نفسه الوريث الشرعى لها فتفتت المعارضة وينتهى الامر بمزيد من السيطرة لفرقة السلطان .

٤ - فرقة السلطان .

اذا كانت الفرق الهالكة هى فرق المعارضة بأنواعها فان الفرقة الناجية هى فرقة السلطان . وعلى هذا الاساس ، الاختلاف فى الموقف السياسى ، يتم التكفير تحت ستار الخلاف العقائدى . ولكن هل عقائد الفرقة الناجية تعلو على النقد ولا تجد من يجرحها ويخطؤها ؟ ومن هى الفرقة الناجية ؟ هل هى فرقة واحدة أم فرق عديدة ؟ وهل هناك عقائد موحدة لها أم أن الخلافات بينها لا تقل عن الخلافات بين الفرقة الناجية والفرق الضالة ؟ يرفض التراث الفقهى كل علم العقائد بما فى ذلك عقائد الفرقة الناجية ويبين أنها لا تستقيم مع العقائد كما تعرضها النصوص الدينية كما أنها لا تستقيم مع العقل . وهو نقد عقائدى صرف وليس نقدا سياسيا تحت ستار العقائد لان الفقهاء فى معظمهم ليسوا من فرقة السلطان ولا من فرق المعارضة بل هم حماة الشرع والمدافعون عن مصالح الامة دفاعا مباشرا متجاوزين الاحزاب السياسية ودوائر البلاط . وتتعدد الفرق داخل الفرقة الناجية بحيث تتشعب داخل فرق المعارضة وتصبح لا وجود لها الا من خلال بعض فرق المعارضة . فالجميع اهل سنة وحديث . وهى فرق خاطئة فى تصورها وصياغتها للعقائد ولكن دون تكفير او تضليل (١٩٧) .

(١٩٦) ضلت النجارية فى قولها بنفى الصفات ونجت بقولها فى خلق افعال العباد بأن الاستطاعة مع الفعل وفى انه لا يكون الا ما اراد الله وفى باب الوعد والوعيد المشابه لقول السنة ، الاصول ص ٣٣٤ .

(١٩٧) هذا مثلا موقف ابن حزم الرافضى لعقائد الاشاعرة وفى

ويتوجه النقد الفقهى لمعتقد الفرقة الناجية مباشرة الى الالهيات فى الذات والصفات ثم الى السمعيات فى النبوة والايمان والعمل دون التعرض للمقدمات النظرية الاولى ، نظريتى العلم والوجود . فمصطلحا الذات والصفات ليسا مصطلحين شرعيين ولم يردا فى الوحي ، باستثناء لفظ الاسم . انما هى كلها تشبيهات انسانية . وليست بمصطلحات ، يستعملها الانسان طبقا لمعانيها ومدى تطابقها مع التجارب النفسية الفردية والاجتماعية . الاسم من الشرع اما التسمية فمن الانسان ، لا تشبيها ولا تنزيها بل خروج أصلا على المصطلحات الشرعية ولغة الوحي . ليس لله الا اسم واحد شرعى والباقى كلها تأويلات للانسان وتعبريات عن أحواله وتجاربه وأذواقه . وان وصف الذات او الصفات او الاسماء ليدل على خلقها كلها . فماذا يعنى أن صفات الله ليست باقية ولا غائية ولا قديمة ولا حديثة ولكنها لم تزل غير مخلوقة بالرغم من القول بأن الله باق ؟ فان استعصى مفهوم الصفة يستبدل بمفهوم الحال أو المعنى وهما مفهومان انسانيان صرفان مثل الصفة . وماذا يعنى أن للناس أحوالا ومعانى لا معدومة ولا موجودة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، ولا مخلوقة ولا غير مخلوقة ، ولا أزلية ولا محدثة ، ولا حق ولا باطل ، وهى علم العالم بأن له علما ووجود الواجد لوجوده ؟ هذا كله هوس مثل القول بأن الحق غير الحقيقة ، وهو ما ليس فى لغة ولا شرع . هل الكفر حقيقة وليس بحق ؟ ان القول بصفات قديمة فيه ابطال للتوحيد واثبات للتعبد والشرك . وان اثبات علم الله وقدرته لا يأتى بطريقة اثبات صفات قديمة اذ لا يجوز تسميته الا بنص ولفظ شرعى ،

داخلها يضم الجهمية والكرامية والمرجئة والصوفية . ويرفض من الاشاعرة خاصة الباقلانى والسمنانى وابن كلاب . ويركز ابن حزم خاصة على شنع المرجئة ، الفصل ج ٥ ص ٥٥ — ٧٠ ، الاصول ص ٣٣٧ — ٣٣٨ .

من كلام الله ذاته وليس من كلام الانسان (١٩٨) . ومهما تم من اثبات
التغاير بين علم الله وعلمنا وبين قدرة الله وقدرتنا فنظرا لاشتراك
الاسم فان كلا العلمين والقدرتين يدخلان تحت صفة واحدة هي العلم
او القدرة . فهل يجوز ان يشارك الانسان الله في صفاته او ان يشارك
الله الانسان في تسمياته ؟ ومهما تم من اثبات قدم علم الله وقدرته
وحدوث علمنا وقدرتنا يظل الاشتراك قائما في وقوع العلمين او في
وقوع القدرتين تحت جنس واحد . ومهما افردنا الله بهذه الصفات
وأطلقنا عليه وحده هذه التسميات فان الانسان محتاج اليها ، والخلق
يوصف بها ، والحاجة تقتضى التلبية . وبالتالي زاحم الانسان الله في
الصفات والاسماء . صفات الله اذن هي نسبة الانسان صفاته له
ولا يمكن فصلها بعد نسبتها الى الله عن الانسان قياسا للغائب على

(١٩٨) يضع ابن حزم الباقلائي مع المعتزلة لاستعماله لغة الذات
والصفات ومصطلحاتها ويهاجمه لانه اقرب الاشاعرة الى المعتزلة
واستعمالا للعقل والاستدلال ، عند الباقلائي ما وجد الله من تسميات
يجوز اطلاقها عليه وان لم يسم بذلك نفسه دون أن يرد شرع ،
وعند الجبائي لو لم يجوز لنا أن نسمى الله باسم حتى ياذن لنا
لوجب ذلك على الله ، وعند الباقلائي وابن مورك ليس لله أسماء .
بل اسم واحد والباقي تسميات ، الفصل ص ٥٢ ، ص ٥٥ — ٥٧ ،
وعند عبد الله بن كلاب صفات الله ليست باقية ولا غائبة ، ولا قديمة
ولا حديثة ولكنها لم تزل غير مخلوقة بالرغم من قوله انه باق ، ومن
حملات الاشعرية : للناس احوال ومعاني لا معدومة ولا موجودة ،
ولا معلومة ولا مجهولة ، ولا مخلوقة ولا غير مخلوقة ، ولا ازلية ولا
محدثة ، ولا حق ولا باطل ، وهي علم العالم بان له علم ، ووجود
الواجب لوجوده ... هوس قولهم الحق غير الحقيقة ، وهذا ليس في
لغة و شرع . هل الكثر حقيقة وليس بحق ؟ عند الاشعري مع الله اشياء
سواه لم تزل كما لم يزل ، وهذا ابطال للتوحيد ، حملهم على
الضلال ، ظنهم ان اثبات علم الله وقدرته وعزته وكلامه لا يثبت
الا بهذه الطريقة الملعونة ، لا يجوز تسميته الا بنص ، عند الباقلائي
له خمس عشرة صفة قديمة لم تزل مع الله وهي غير الله وخلاف
الله ، وكل واحدة غير الاخرى وخلاف لسايرها ، وهذا اعظم من
قول النصارى التي جعلت مع الله اثنين ، وقد جعل الباقلائي مع الله
خمس عشرة الها ، الفصل ج ٥ ص ٤٩ — ٥٧ .

الشاهد . واذا كان المعنى صوابا فان التسمية خطأ . واذا كانت النية صحيحة فان النتيجة خاطئة . لم يخلق الله الانسان اذن على صورته ومثاله بل ان الانسان هو الذى سمي الله على صورته ومثاله . فبدلا من ان يكون الله تصورا حديا او فكرة محددة للانسان أصبح الانسان هو التصور الحدى او الفكرة المحددة لله . وبذل ان يكون الاخلاف هو الاساس بين الغائب والشاهد أصبح التماثل هو الاساس . اذا كان الله مريدا بنفسه فان الانسان مريد بارادة او اذا كان الانسان مريدا بارادة فان الله ، لانه أعظم ، مريد بنفسه . كما ان الامر بالشئ لا يدل على كونه مرادا ، والنهى عنه لا يدل على كونه مكروها الا بناء على قياس الغائب على الشاهد (١٩٩) . لم تمنع عقائد الاشاعرة اذن من الوقوع فى التجسيم والتشبيه . ولم يمنعها الاحتراز بقولها « بلا كيف » عن ذلك ، لانه مجرد تحصيل حاصل ، خطوة الى الوراء وخطوة

(١٩٩) هذا هو نقد ابن حزم للسمناني الذى يعترف بهذا الاشتراك اللغوى فى الصفات والاسماء بين الله والانسان . فعند السمناني وابن فورك الحدود لا تختلف فى قديم ولا محدث فى تحديدهم لعلم الله الذى يقع تحته علم الله وعلوم الناس . وهو أيضا موقف جهم الذى ادى به الى انكار الصفات احترازا من الاشتراك . وعند السمناني العبالم والقادر والمريد من الله ، وخلقته محتاج لهذه الصفات . وعنده أيضا ان صفات الله لا يختلف فيها الشاهد والغائب . وهذا تصريح على ان الله حال لم يخالفه فيها خلقه . الله اذا لم يكن غنيا بصفاته فهو فقير . الله ليس مريدا لنفسه (النجار ، الجاحظ) لان الواحد منا مريد بارادة ، مساواة الغائب والشاهد . عند السمناني أيضا ان الله حامل لصفاته فى ذاته ، وسمى الله جسما لذلك . أصاب المعنى وأخطأ التسمية . الله مشارك للعالم فى الوجود وفى قياسه بنفسه كقياس الجواهر والاجسام ، وانه ذو صفات قائمة به ، موجودة بذاته ، موصوف بصفاته من جملة اجسام العالم وجواهره . وهو اذى من المشبهة . معنى قول النبى « ان الله خلق آدم على صورته ومثاله » انها هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والاقتدار واجماع صفات الكمال فيه ، واسجد له ملائكته كما اسجدهم لنفسه وجعل له الامر والنهى على ذريته كما كان الله . ولا يقول السمناني ان الامر بالشئ دال على كونه مرادا قديما كان او محدثا ولا يدل النص على كونه مكروها ، الفصل ج ٥ ص ٥٢ .

الى الخلف ، هروب والعقل اقدم . ان القول بقديم الصفات يؤدى الى القول بازلية الكلام وبالتالي ازالة القرآن وهو كتاب ، خبر وورق . كما يؤدى الى القول بازلية العالم لما كان العالم مخلوقا بالعلم الالهى والارادة الالهية (٢٠٠) . وقد ادى هذا التصور لقدم الصفات الى خطأ اعظم فى تصور قنانون للطبيعة بدعوى الرد على الدهرية والحكماء والفنوية فى القول بحتية قوانين الطبيعة . وانتهى الامر الى انكار سنن الله فى الكون ورفض العلل المباشرة ، وانكار حرق النار واذابتها وسكر الخمر وشبع الحبز ورى الماء للشجر وبرودة الثلج وشبع الطعام وسقوط الحجر وحلاوة العسل ومرارة الصبر وكان الله خلق ذلك عند اللمس والذوق حتى ولو بدون حواس عندما يكون لقشور العنب رائحة وللحصى والفلك طعم ورائحة وهو حق ادى الى انكار الطبائع . كما انتهى الامر الى الوقوع فى الاساطير الكونية مثل ان يكون فى الاجرام جسم عظيم يمسكها من ان تهوى ثم افناه وخلق غيره الى ما لا نهاية وانكار قوانين الجاذبية (٢٠١) .

(٢٠٠) عند الباقلانى والسمنانى كلام الله واحد وليس له كلمات كثيرة ، وكان احد الاشاعرة يطحن المصحف برجله ويقول ليس فيه الا السخام والسواد . والبعض قال « من قال هو الله اُحد » عليه اللعنة ! وعند الاشعرية الله لم يزل قائلا لكل ما خلق او يخلق فى المسنانف كن الا ان الاشياء لم تكن الا حين كونها مما يدل على ان الاشاعرة قد تالت بازلية العالم ، الفصل ج ٥ ص ٥٥ .

(٢٠١) يدافع ابن حزم عن العلية بالنص ضد انكار الباقلانى لها مثل « تطفح وجوههم النار » ، « وانزلنا من السماء ماء ... » ، « كل مسكر حرام » . . ، قالت الاشاعرة لا حر فى النار ولا فى الثلج برد ولا فى العسل حلاوة ولا فى الصبر مرارة وانما خلق الله ذلك عند اللمس والذوق ، وهذا حق قادهم الى انكار الطبائع ، وعند الباقلانى لقشور العنب رائحة وللزجاج والحصى طعم ورائحة ولللك طعم ورائحة ، الله خلق الارض وفيها جسم عظيم يمسكها ان تهوى هابطة ثم افناه يخلق غيره الى ما لا نهاية بلا زمان ، الفصل ج ٥ ص ٦٠ ن ٦٥ .

أما فيها يتعلق بأصل العدل فإن نقد الفقهاء لعقائد الفرقة الناجية إنما يتجه نحو سوء استعمال العقل في تأصيل العقائد وهو أيضا نقد الحكماء لعقائد الاشعرية (٢٠٢) . فالعقل عند الفرقة الناجية لا هو عقل ولا هو نقل . فالحجج العقلية لا نستقيم ، وتأويل النصوص بعيد ، فلا هي أحسن التاويل ولا هي تركت النصوص على ظاهرها . وقد اقتربت الفرقة الناجية من بعض نظريات العدل عند المعارضة العلنية في الداخل فيما يتعلق بوجوب الإصلاح والإصلاح واستحالة الظلم والفساد على الله وهو ما يناقض عقائد الاشعرية بأنه لا يجب شيء على الله وبأن القول بالإصلاح والإصلاح تكذيب لله وبأن عدم قدرته على اظهار المعجزات على يد كذاب تعجيز لله (٢٠٣) .

وتأخذ السمعيات نصيبا أوفر من نقد الفقهاء للفرقة الناجية خاصة النبوة والإيمان والعمل . فبالنسبة للنبوة كان محمد رسول الله في الماضي ، في فترة نبوته وفي حياته ولكنه ليس كذلك اليوم . فالنبوة موقوتة بزمان وظاهرة في عصر لأنها تعبر عن تطور الوحي طبقا لتطور الوعي البشرى . وليس السبب طبيعيا ، ان الارواح أعراض تفنى ولا تبقى وقتين . أما الدليل على صدق الرسول فليس اطعمه المائتين والعشرات من صاع شعير (٢٠٤) مرة بعد مرة ، وسقيته الالف والالوف

(٢٠٢) يشابه نقد ابن حزم لعقائد الاشاعرة في « الفصل » نقد ابن رشد لها في « مناهج الادلة » .

(٢٠٣) عند الباقلاني الله لا يجب الفساد لاهل الإصلاح ، وهذا تكذيب لله ، الفصل ج ٥ ص ٦٣ — ٦٥ وعند بعض الاشعرية الله لا يقدر على ظلم أحد ولا على الكذب . وقالت اليهود والنصارى ذلك وأنه لا يقدر اظهار المعجزة على يد كذاب ، وهذا تعجيز يعكس الساحر القادر وكأن قدرة الله تشابه قدرة الساحر ! الفصل ج ٥ ص ٥٦ .

(٢٠٤) عند الاشاعرة والكرامية والجهمية محمد بن عبد الله ليس رسول الله اليوم بل كان رسول الله . وقتل محمود بن

من ماء يسير ينبع من بين أصابعه ، وحنين الجذع ، ومجىء الشجرة ،
وتكلم الذراع ، وشكوى البعير ، ومجىء الذئب وذلك لانه لم يتحد
الناس بذلك ولا توجد آية الا ما تحدى به الكفار فقط . وهى معجزات
بها كثير من الخيال الشعبى وأنماط البيئات الحضارية الاخرى .

وعلى العكس من ذلك وفى مواجهة المعارضة العقلية يكون النظر
فى دلائل الاسلام فرضا ويكون الشك فى صحة النبوة شرط النظر ،
وهما طرفا نقيض اما الخرافة او الشك . فى الاول لا فرق بين النبى
والساحر وفى الثانى لا فرق بين النبى والفيلسوف . وقد يأتى يقين
النبوة من القوافر . اما اعجاز القرآن فانه قد يكون النظم وهو ما
تقول به فرق الامة كلها او القرآن القديم الذى لم ينزل ولم يقرأه أحد
ولم يسمعه أحد ! فكيف يكون هذا المجهول معجزا وكيف يدخل به
الناس التحدى ؟ والقرآن الذى بين دفتى المصحف فانه مقدور عليه .
اقل سورة منه ليست كذلك بل مقدور على مثله . اما تقسيم آيات
القرآن وترتيب مواضع السور فمن الناس وليس من الله وبالتالى
ينكر بعض الاشاعرة التوقيف . هو من الاجماع وليس من النبى . ويمكن
قراءة القرآن بالفارسية على خلاف اجماع الامة على قراءته بالعربية .
وعند أحد الاشاعرة خالف كل من فقهاء الامة الاجماع اما فى سجدة
فى قراءة القرآن او فى اعتبار البسملة جزءا منه أو ابطال القياس مصدرا
من مصادر التشريع (٢٠٥) . اما بالنسبة لشخص النبى فلا يلزمه زكاة

سبكتين بن فورك شيخ الاشعرية لذلك . والسبب أن الارواح
اعراض تغنى ولا تبقى وقتين . وهو ما قاله العلاف ، الفصل ج ٥
ص ٥٨ .

(٢٠٥) اطعمنا الرسول المئات والعشرات من صاع شعير مرة بعد
مرة وسقيه الالف والالوف من ماء يسير ينبع من بين أصابعه وحنين
الجذع . ومجىء الشجرة وتكلم الذراع وشكوى البعير ومجىء الذئب
ليس من شئ من ذلك دلالة على صدق الرسول فى نبوته لانه لم يتحد

مال لانه اختصار أن يكن عبدا والعبء لا زكاة عليه فلم يورث ولم يورث وخشى العامة . وقد اختلفت الفرقة الناجية في كون النبي افضل اهل زمانه حالة ارساله أو ما بعدها حتى موته والناس فيه بين مقصر ومطول ، بين مخصص ومعمم . وتجاوز الكبار من الانبياء حاشا الكذب في البلاغ وقد يجوز للنبي الكفر بعد الرسالة وجميع المعاصي الصغار والكبار بما في ذلك قتل النساء وتعريضهن وتفخيذ الضبيان . ولما ازدوج التصوف بالاشعرية واصبح كل منهما بدعم الآخر لحساب السلطان ،

الناس بذلك ولا يكون عندهم آية الا ما تحدى به الكفار فقط ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، النظر في دلائل الاسلام غرض والنظر لابد أن يكون شاكاً في صحة النبوة ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ عند الباقلائي ٧ ثرق بين النبي والساحر والمتنبى الا التحدى ، وعند الباقلائي لا يجب على من سمع القرآن من محمد أن يبادر الى القطع بان له آية أو أنه على يده ظهر ومن قبله نجم حتى يسأل النواحي والاطراف والنقلة ويتعرف حال المتكلمين فاذا علم صدق ، الفصل ج ٥ ص ٦٦ — ٧٦ ، والاشعرى له قولان في اعجاز القرآن : (١) معجز النظم كما يقول المسلمون (ب) المعجز الذي لم يفارق الله والذي لم يزل غير مخلوق ولا نزلنا ولا سمعناه ولا جبريل ولا محمد . اما الذي نقرا في المصاحف فانيس معجزا بل مقدور عليه ، الفصل ج ٥ ص ٤٨ — ٤٩ ، عند الباقلائي اقل سورة من القرآن ليست بمعجزة بل هي مقدور على مثله ، الاعجاز التأليف والتركيب وبالتالي شك في قدرة الله مثل أبي الهذيل ، الفصل ج ٥ ص ٦٣ ، وعند الباقلائي أيضا تقسيم آيات القرآن وترتيب مواضع سورة من الناس لا من السماء أو الرسول ، الفصل ج ٥ ص ٦٤ ، وعنده أيضا أن اعجاز القرآن مما لا يقدر العباد عليه ، وان يكونوا عاجزين على الحقيقة ، ووضعت المعجزات قديما وان لم يتعلق به عجز ، لا تعجز العرب عن مثل القرآن ، الفصل ج ٥ ص ٦٥ — ٦٦ ، وقطع بخلاف الاجماع باجازته القراءة بالفارسية ، وصرح بان ترتيب الآيات اجماع ، وعنده مالك مخالف للاجماع باجازته القراءة بالفارسية ، وصرح بان ترتيب الآيات اجماع ، وعنده مالك مخالف للاجماع في مسجدة في قراءة القرآن ، وأن الشافعي مخالف للاجماع في اعتبار باسم الله الرحمن الرحيم من القرآن ، وان داود خالف للاجماع في ابطال القياس ، الفصل ج ٥ ص ٦٩ .

الاول صعدوا الى الله واتحادا به والثانى نزولا من الله وطاعة له ، فقد جعل بعض الصوفية الاشعرية الاولياء افضل من الانبياء والرسل فسقطت عنهم الشرائع ، وحلت لهم المحرمات ، واستباحوا نساء غيرهم . وفي الوقت نفسه رأينا انهم يرون الله ويكلمونه ويقذف الله في قلوبهم علما لدنا ! يجالسون الله ويرونه في صورة انسان لحما وعظما ، فرحا وحزنا ، يعيش معهم في الازقة وهم وراءه كمجنون الحارة (٢٠٦) وفي امور المعاد تفنى الجنة والنار حتى يبقى الله وحده لا يشاكنه احد في صفة البقاء . وتسرى الروح وتنتقل من جسم الى آخر كما تنتقل ارواح الشهداء الى حواصل خضر ، فالروح تبعد وتقرب ، تسكن وتتحرك .

(٢٠٦) عند محمد بن عيسى الصوفي الكرامى لا يلزم النبى زكاة مال لانه اختار أن يكون عبدا والعبد لا زكاة عليه . لذلك لم يورث ولا ورث ولكنه خشى العامة ، الفصل ج ٥ ص ٦٦ — ٤٧ ، وعند الباقلانى والسمنانى اختلف الناس في وجوب كون النبى افضل اهل وقته في حال الرسالة وما بعدها الى حين موته . اوجب ذلك قائلون واسقطه آخرون وهو الصحيح . ويكفرها ابن حزم لذلك . الفصل ج ٥ ص ٦٨ ، وعند الكرامية والسمنانى والباقلانى تجوز الكبائر من الانبياء حاشا الكذب في البلاغ . ومنهم من يجيز ذلك ايضا ، الفصل ج ٥ ص ٤٧ ، لولا دلالة العقل عن العصبة في البلاغ لما كان معصوما ، جواز كفره بعد الرسالة وجميع المعاصي . اجاز ابن فورك صفار المعاصي فقط (قتل النساء وتعريضهن وتفخيد الصبيان) ، ومنع ابن مجاهد البصرى ذلك تماما ، الفصل ج ٥ ص ٦٧ — ٦٨ ، شنع قوم لا نعرف لرقمهم (الصوفية) بأن في الاولياء من هم افضل من جميع الانبياء والرسل ، وسقطت عنهم الشرائع ، وحلت لهم المحرمات ، واستباحوا نساء غيرهم وادعوا رؤية الله وكلامه ، وقذف الله في قلوبهم علما . وعند ابن شمعون لله مائة اسم ، مائة وستة وثلاثون حرفا ليس منها من حروف الهجاء شيء الا واحدا فقط . وبذلك الواحد يصل اهل المقامات الى الحق ويجالسون الله ، ويرى ابو شمعيب جسم ربه في صورة انسان ، لحم وذم ، يفرح ويحزن ، يرضى ويضيق ، يمشى في الازقة في صورة مجنون تبسه صبيان الحارة ، الفصل ج ٥ ص ٦٩ — ٧٠ .

تعود الحياة الى « عجب الذنب » ، منه خلق ومنه يعود من جديد (٢٠٧) .

ويظهر موضوع الايمان والعمل اكثر من الامة وبه كل نقائس الحياة بين الايمان والعمل . فقد يكون الايمان قولاً وقراراً باللسان فحسب او تصديقاً بالوجدان فقط او معرفة نظرية صرفة او عملاً أهوج لا يسنده نظر . فالايهان ليس معرفة فقط ، وان كفر فرعون وابليس لم ينشأ من نقص في المعرفة . ولا يمكن أن يكون الايهان عقداً بالقلب فقط وتصديقاً بالوجدان بلا تقية وان عفى الاوثان او التزم باليهودية او النصرانية وعبد الصليب وأعلن التثليث والا نفيم الايمان وكيف يتخارج في قول أو في فعل ؟ ولا يمكن أن يكون الايهان بالقول وحده وان اعتقد الكفر بقلبه وان تكون له الجنة ، فالقول ما هو الا دليل على الوجدان ، والوجدان تصديق للمعرفة . والكل يتخارج في الفعل . ولا يكفى أن يكون الايمان فعلاً ظاهرياً بالاسلام وتكذيباً باللسان بلا تقية فالقول تعبير عن معرفة وتصديق . ولا يمكن اخراج الفعل من الايمان حتى لا تضر مع الايمان سيئة ولا تنفع مع الكفر طاعة . ولماذا لا تقبل التوبة اذا ما استوفت شروطها من الندم على ما فات وترك الزلة في الحال وعقد العزم على عدم العودة لها في المستقبل وتكفى في ذلك معصية واحدة دون كلها ؟ ولماذا لا يغفر الله الصغائر بارتكاب الكبائر ؟ فاذا ما تم اقتران المعرفة بالتصديق بالقول بالفعل ظهر الايمان الكامل المؤدى الى الجنة بالضرورة دون ما كسر لقانون الاستحقاق ، فالبداية الحسنة تؤدي الى النهاية

(٢٠٧) عند الجهة الجنة والنار تفنيان ، الفصل ج ٥ ص ٥٥ ، وعند الباقلائي الروح تنتقل من جسم الى آخر (التناسخ) ، ويقول السمناني بنقل ارواح الشهداء الى حواصل خضر وانتقال روح الميت اليه . توصف الروح بالقرب والبعد والسكون والحركة فذلك محمول على اقل جزء من الميت واعادة الحياة اليه في عجب الذنب لقول الرسول « كل بنى آدم يكلله التراب الا عجب الذنب » منه خلق وفيه يركب » ، وهو ما يرفضه ابي حزم ، الفصل ج ٥ ص ٥٨ — . ٥٩

م ٣٥ — الايمان والعمل — الامة

الحدسنة دون ما تدخل في علم الله أو إرادته (٢٠٨) . وفي «وضوع
الإمامة يشترط البعض أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه ويجوز البعض
الآخر وجود إمامين في وقت واحد . وفي العمليات لا يجزى البعض تنفيذ
حكم شرعى اجتهدى في نازلة بعد الانتقال الى نازلة أخرى بينما يحرم
البعض الآخر ذبائح أهل الكتاب ويخطأ فريق ثالث حروب الردة ويرى
الصواب في الرجوع (٢٠٩) .

(٢٠٨) عند بعض الأشاعرة كفر إبليس لنقصه في المعرفة ،
الفصل ج ٥ ص ٤٧ - ٤٨ ، ومن شنع المرجئة أن الإيمان عقد
بالقلب وأن أعلن الكفر بلسانه بلا تقية وعن الاوثان أو لزم اليهودية
أو النصرانية في دار الاسلام وعبد الصليب وأعلن التثليث في دار
الاسلام ومات على ذلك فهو مؤمن من أهل الجنة . وهو أيضا
موقف جهم بن صفوان بخراسان والأشعرى ببغداد والبصرة وصقلية
والقروان والاندلس ، الفصل ج ٥ ص ٤٦ ، وعند طائفة أخرى من
الكرامية من آمن بالله وكفر بالنبي فهو مؤمن كافر معا ، الفصل ج ٥
ص ٤٦ - ٤٧ (محمد بن كرام وأصحابه بخراسان وبيت المقدس) ؛ عند
بعض الأشاعرة أن شئتم من أظهر الاسلام وكذب باللسان بلا تقية
لما كان دليلا على أن في قلبه كفرا ، عند مقاتل بن سليمان من المرجئة
لا يضر مع الإيمان سيئة ولا ينفع مع الكفر حسنة ، الفصل ج ٥
ص ٤٦ - ٤٧ (محمد بن كرام وأصحابه بخراسان وبيت المقدس) ، عند
ترك الصلاة ، تضيق الزكاة . .) ثم تاب عن بعضها فإن توبته
لا تقبل ، وهو أيضا قول الباقلاني والسمناني وأبى هاشم الجبائي ،
عند الباقلاني عن السمناني أن الله لا يغفر الصفائر باجتناب الكبائر ،
ويذكر الصفائر ، الفصل ج ٥ ص ٦١ ، عند هشام الفوطى المسلم
المخلص بالقلب واللسان والمجتهد في الأعمال ولكن الله يعلم أنه
يموت كافرا والكافر الذى يسجد للنار أو الصليب أو اليهودى والنصرانى
المكذب للرسول إلا أن الله يعلم أنه يموت مؤمنا فهو مؤمن . ويلزمهم
أن من كان صبيبا ثم عاش حتى شاخ أنه لم يكن عند الله إلا شيخا ،
الفصل ج ٥ ص ٦١ .

(٢٠٩) يشترط السمناني أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه ،
الفصل ج ٥ ص ٦٨ ، وتجيز الكرامية إمامين في وقت واحد ، الفصل
ج ٥ ص ٤٧ ، ويرى الباقلاني أنه إذا نزل بالعامى النازلة وسأل افقه

وفرق المعارضة بأنواعها هي في الأساس أحزاب سياسية اتخذت العقائد سلاحا لتثبيت السلطة أو للقضاء عليها . وبالتالي لا تفهم العقائد الا من خلال المعارك السياسية . وكان سلاح التكفير في ايدي السلطة وخصوصها سلاحا سياسيا متسترا وراء الدين في مجتمع العقائد فيه مصدر سلطة والنص مرجع وحكم . ولا فرق بين فرقة ناجية وفرقة ضالة ، كلها سواء . وما كفرته الفرقة الناجية هي نفسها وقعت فيه واتاها الفقهاء يضللون عقائدها كما ضللت هي عقائد الفرق الضالة . ومن أعلى من الفقهاء سلطة في مجتمع ديني أو سياسي يقوم على الدين ؟ لقد تبارت جميعها في الكلام وتركت الفتوح ، وشقت وحدة الأمة وزرعت الاحتاد واشعلت الفتن فيها ، وسفكت الدماء باسم العقيدة ، كل منهم يدافع عن اله السماء ويترك اله الأرض . وجرى الحكام مجراهم وراء المذاهب النظرية فتحوّلت السلطة السياسية الى حكم بين المذاهب ، وأصبح السيف هو الفيلصل بين الاقلام . لا فرق اذن بين تراث السلطة وتراث المعارضة بين فرقة السلطان وفرق المعارضة في ضياع جهد الأمة فيما لا يفيد تأكيدا لاغتراب الناس عن مواقفهم وتعمية للناس عن مشاكلهم الحقيقية ورؤية واقعهم . وان لجوء الفقهاء الى النص الخام اقرب الى العودة الى منبع الطاقة الحية والقوة الضاربة الطبيعية ضد صياغات الفكر ومتاهات العقول . ومع ذلك يظل هو أيضا سلاحا متبادلا بين الفقهاء ، فقهاء الأمة وفقهاء السلطان (٢١٠) .

أهل بلده ففرض له حكما . فاذا نزلت به ثانية لم يجز له أن يعمل بالاولى بل يسأل ثانية ذلك الفقيه او غيره الى ما لا نهالة ، ويحرم البعض ذبائح أهل الكتاب ، ويكفر البعض الآخر أبى بكر في قتال الردة والصواب الرجوع ، الفصل ج ٥ ص ٦٩ — ٧٠ .

(٢١٠) ان جميع فرق الضلالة لم يجر الله على أيديهم خيرا ولا فتح بهم من بلاد الكفر قرية ولا رفع للاسلام راية ومازالوا يسعون في قلب

رابعاً : من الوحدة الى التفرق أو من التفرق الى الوحدة .

إذا كان تاريخ الفرق قد دخل كملحق للإمامة وتذييل لها في بعض مصنفات العقائد فإنه هو الموضوع الرئيسى في معظم مقدمات مصنفات الفرق (٢١١) . تبدأ المقدمات ببيان أوجه الخلاف وكيفية وقوعه ، وكيف تحولت الوحدة الاولى الى كثرة ، وكيف تشعبت الأمة الى فرق ، وكيف تحولت موضوعية الدين والعقائد الى ذاتية الاهواء والمصالح وكان علم الكلام الغرض منه هو اعادة الرتق والعودة من التفرق الى الوحدة ، ومن الهوى الى العقل ، ومن المصلحة الى الفكر ، ومن الذاتية الى الموضوعية (٢١٢) .

والوحدة الاولى هي وحدة الجماعة التى وحدها الوحي لأول مرة .

نظام المسلمين ويفرقون كلمة المؤمنين ، ويسلون السيف على أهل الدين ، ويسمعون في الأرض مفسدين . أما الخوارج والشيعية فلهزمهم في هذا أشهر من أن يكلف ذكره ما توصلت اليه الباطنية الى كيد الاسلام واخراج الضعفاء منه الى الكفر الا على السنة والشيعية . وأما المرجئة فكذاك الا أن الحارث بن سريح خرج بزعمه منكراً للجور ثم لحق بالترك فقادهم الى أرض الاسلام فنهب الديار وهتك الاستار . والمعتزلة في سبيل ذلك الا أنه بتقليد بعضهم المعتصم والوائق جهلاً وظن أنهم على شيء وكانت للمعتصم فتوحات محمودة كبابل والمازيار وغيرهم . فإله الله أبها المسلمون تحصنوا بدينكم ونحن نمنع لكم بعون الله ذلك الكلام . لذلك الزموا القرآن وسنن رسول الله وما مضى عليه الصحابة والتابعين وأصحاب الحديث عصر عصر الذين طلبوا الأثر فلزموا الأثر ودعوا كل محدثة فكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار ، الفصل ج ٥ ص ٧٠ .

(٢١١) مصنفات الفرق مثل « مقالات الاسلاميين » للشمعى ، « التنبيه والرد » للمطى الشافعى ، « التمهيد » للباقلانى ، « الفرق بين الفرق » للبغدادى ، « الملل والنحل » للشهرستانى ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » للرازى .

(٢١٢) مقالات ج ١ ص ٣٤ — ٦٤ .

فهى اذن ليست فقط وحدة الفكر بل وحدة الامة . ووحدة الامة فى وحدة فكرها وهو الوحى . ولما كان الفكر ما هو الاعمل قبل ان يتحقق تعنى وحدة الامة وحدة الفكر والعمل على السواء (٢١٣) . ولا يكفى ان تؤمن الامة باحدى مراحل الوحى ، نبوة بعينها ، بل بالوحى الشامل فى كافة مراحلها حتى ختم النبوة وتحقيقها فى التاريخ . ولا تكون وحدة الامة فى وحدة العمل الرمزي المثل فى ممارسة الطقوس والشعائر لان العمل اوسع من ذلك بكثير ، عمل مباشر ، فكل يتحقق (٢١٤) . وحدة العمل الرمزي تعبير عن وحدة الفكر والعمل فى الواقع العريض ، وليس العمل المتوقع على ذاته المنفصل عن الواقع . كما ان وحدة الفكر ليست وحدة العقائد المنفصلة عن الواقع بل هى وحدة المقاصد والغايات التى تتحقق فى الواقع كأنظمة مثالية تعبر عن طبيعته وكماله (٢١٥) .

والتفرق ليس هو الخلاف حول المسائل العملية بل هو التفرق

(٢١٣) يرى ابو القاسم الكعبى فى مقالاته ان قول القائل « امة الاسلام » تقع على كل مقرر لنبوة محمد ، وان كل ما جاء به حق كأننا قوله بعد ذلك ما كان . ويرفض البغدادى هذا التعريف لاعتراضه الغيسوية من يهود أصبهان والموشكانية بنبوة محمد ولكنهم زعموا أنه بعث إلى العرب لا إلى بنى اسرائيل ، الفرق ص ١٢ — ١٣ .

(٢١٤) قال البعض ان ملة الاسلام أمر واقع على كل من يرى وجوب الصلاة الى الكعبة المنصوبة بمكة . فقد رضى بعض فقهاء الحجاز هذا القول وانكره أصحاب الراى لما روى عن أبى حنيفة انه صحيح ايمان من أقر بوجوب الصلاة الى الكعبة كما لا يصححون ايمان من شك فى وجوب الصلاة الى الكعبة ، الفرق ص ١٣ .

(٢١٥) والصحيح عندنا ان أمة الاسلام تجمع القرين بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته ونفى التشبيه عنه وبنبوة محمد ورسالته الى كافة وبتأييد شريعته وبأن كل ما جاء به حق وبأن القرآن منبع أحكام الشريعة ، وان الكعبة هى القبلة التى تجب الصلاة إليها . فكل من أقر بذلك كله ولم يشبهه ببسطة تؤدى الى الكفر فهو السنى الموحد ، الفرق ص ١٣ .

في المسائل النظرية . المسائل العملية الخالصة أدخل في علم الفقه وفي علم أصول الفقه منها في علم أصول الدين . قد تثير بعض المسائل العملية اشكالات نظرية وتكون بداية لاتجاه كلامي كما هو الحال في موضوع الإمامة والتي أصبحت عنوانا لفرقة بأكملها ومثل موضوعات الايمان والعمل والكفر والطاعة والمعصية والتي كانت مسائل عملية برزت في الفتنة لتحديد سلوك الناس ثم نشأت حولها فرق بأكملها (٢١٦) . والفرق الفقهية التي تدور خلافاتها حول المسائل العملية لا تدخل تحت اية فكرة موجهة سواء تلك التي تشير ايجابا أم سلبا الى الفرق أو الى أحدها بالنجاة أو الهلاك . ففى المسائل العملية كل الطول صواب ما دام يبذل فيها الجهد أو يكون أحدها صوابا والآخر خطأ دون تعيين . وإذا عين الخطأ فلا يعنى ذلك الضلال ويكون الصواب هو النجاة بل يعنى الاجتهاد في كلتا الحالتين ، ويظل الامر ظنيا نظريا وان كان يقينيا عمليا . وقد يتغير ذلك من فرد الى آخر ، ومن عصر الى عصر ، ومن مكان الى مكان . فالمسائل العملية قائمة على تعدد الحقائق على المستوى النظرى . ولا فرق بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه

(٢١٦) من المسائل العملية الخالصة الخلاف في وصية النبي ، وموت النبي ، ودفن النبي ، وتجهيز جيش إمامة ، وقتال مانعى الزكاة ، وأمر غديك ، وجمع القرآن ، الملل ج ١ ص ٢٦ — ٣٠ ، مقالات ج ١ ص ٣٤ — ٣٨ ، ومن المسائل العملية أيضا ميراث الجد مع الأخوة والأخوات ، ميراث الأخوات مع الأب والام أو مع الأب ، مقالات ج ١ ص ٣٧ ، الفرق ص ١٤ — ١٧ ، ومن المسائل العملية ذات الطابع النظرى وما يحيط بها من خلاف حول عثمان وقتلته والخلاف بين على وأصحاب الجبل وعلى وأهل صفين (طلحة والزبير) وعلى معاوية ، والخلاف بين الأشعرى وعمر بن العاص . ومن المسائل النظرية ذات الطابع العلمى الخلاف حول القسرية والاستطاعة أيام معبد الجهنى ، والخلاف حول الخوارج والبروافض والمرجئة والخلاف بين واصل والحسن البصرى ، مقالات ج ١ ص ٣٩ — ٦٤ ، وأما الاختلافات الواقعة في حال مرضه وبعد وفاته بين الصحابة فهى اجتهادية كما قيل كان غرضهم منها إقامة مراسم الشرع وأدامة مناهج الدين ، الملل ج ١ ص ٢٥ — ٢٦ .

في الجمع بين الفرق أو المدارس المختلفة . صحيح أن التفرق في أصول الدين أخطر منه في أصول الفقه لأنه تفرق على الأصول النظرية إلا أن التفرق في أصول الفقه يدل على تفرد الواقع وعلى تكيف فهم الوحي حسب الزمان والمكان . لا يوجد حسوَاب نظري واحد في علم أصول الفقه فالكل مصيب (٢١٧) . وقد يرجع التفرق على الأصول النظرية أيضا إلى مواقف عملية ، الموضع من السلطة ، أصول السلطان أم أصول المعارضة ولكنها في كل الأحوال تظل أصولا نظرية .

١ — أصول التفرق والوحدة .

هل التفرق والوحدة طبيعيان أم أن لهما أصولا يردان إليهما ؟ وهل هذه الأصول جغرافية طبيعية أم قومية حضارية أم عقائدية مذهبية ؟ وماذا تعنى الفاظ الدين والملة والحنيفية والشرعة والمنهاج والسنة والجماعة ؟

١ — هل التفرق جغرافي طبيعي ؟ قد ينقسم الناس جغرافيا حسب الاتسالييم وتتحدد طبائعهم وأمزجتهم بل وأفكارهم حسب طبيعة كل إقليم . وفي الجغرافيا القديمة لما كانت الأقاليم سبعة فالأهم سبعة . وقد ينقسم الناس حسب الاتجاهات الأربعة ، ويحدد كل اتجاه سلوك الناس

(٢١٧) وقد علم كل ذي عقل من أصحاب المقالات المنسوبة إلى الإسلام أن النبي لم يرد بالفرق المذهومة التي هي من أهل النار فرق الفقهاء الذين اختلفوا في فروع الفقه مع اتفاقهم على أصول الدين لأن المسلمين فيما اختلفوا فيه من فروع الحلال والحرام على قولين : أحدهما قول من يرى تصويب المجتهدين كلهم في فروع الفقه ، وفرق الفقه كلهم عندهم مصيبون . والثاني قول من يرى في كل فرع تصويب واحد من المختلفين فيه وتخطئه الباقيين من غير تضليل منه للمخلىء فيه ، الفرق ص ٩ — ١٠ .

وطبائعهم وآراءهم بل ودياناتهم ونحلهم (٢١٨) . والحقيقة أن هذه القسمة جغرافية خالصة لا تبدأ من الوحي ومن تشعبه وتحوله الى فرق بتدخل الموقف الانساني وتكوينه الاجتماعى وصراعاته السياسية . ليس الشعور الانساني شعورا طبيعيا بمعنى أنه محدد بالمكان . فمع أن الشعور محمول في المكان الا أنه مستقل عنه . ومع أن الشعور بوجود في البدن والبدن يتحرك في العالم ، والعالم يتفاوت في المناخ نظرا لبعده اجزائه عن الشمس أو قربها منها الا أن الشعور مستقل وأن المناخ وإن حدد أسلوب الحياة المادى الا أنه لا يحدد ماهية الشعور المستقلة .

ب — هل التفرق قومى حضارى ؟ فاذا صعدنا درجة أعلى تحول التقسيم من المستوى الجغرافى الطبيعى الى المستوى القومى الحضارى . فلكل قوم خصائص تظهر في حضارته طبقا للجنس والمزاج والتكوين النفسى . فاذا كانت كبار الامم أربعة العرب والعجم والروم والهند فانها تنقسم الى طبيعتين رئيسيتين . الاولى تقرير خواص الاشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الامور الروحانية كما هو الحال عند العرب والهند . وهى الطبيعة الاقرب الى المثال الذى يظهر في الماهيات في الطبيعة أم في الروح ، في العالم أم في الله ، في الفلسفة أو الدين . والثانية تقرير طبائع الاشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الامور الجسمانية كما هو الحال عند العجم والروم . وهى الطبيعة الاقرب الى الواقع التى يظهر فيها العلم الكمى كما هو الحال في العلم الطبيعى . وهو الاختلاف بين الشرق

(٢١٨) من الناس من قسم أهل العالم بحسب الاقاليم السبعة واعطى أهل كل اقليم حظا من اختلاف الطبائع والانفس التى تدل عليها الالوان والالسن . ومنهم من قسمهم حسب الاقطار الاربعة التى هى الشرق والغرب والجنوب والشمال ووفر على كل قطر حقه من اختلاف الطبائع وتباين الشرائع ، الملل ج ١ ص ٥ .

الفنان والغرب العالم (٢١٩) . وعلى فرض صحة هذا التقسيم فان هذا الحصر غير جامع لكل الشعوب . فآين شعوب الصين واليابان وبقاى أمم آسيا ؟ وآين شعوب أفريقيا ان كانت الامم فى أمريكا اللاتينية ما زالت مجهولة فى العالم القديم ؟ وآين شعوب مصر والشام وما بين النهرين والعبرانيون القدماء ؟ وهل يشتمل الروم اليونان وبقاى شعوب الغرب ؟ وهل يكن تصنيف شعوب الارض كلها لهاتين الطبيعتين أم ان هناك طبائع أخرى ؟ الا توجد شعوب كاملة تجمع بين الطبيعتين ؟ وهل القسمة الى الطبيعتين حكم واقع أم حكم قيمة ؟ هل يفضل العرب والهند العجم والروم ؟ الا يوجد تمايز بين العرب والهند أو بين العجم والروم على الرغم من اشتراك كل منها فى نفس الطبيعة والمزاج ؟ وكيف يفسر انتشار الاسلام بين العجم وهم من طبيعة مخالفة للعرب أكثر من انتشاره بين الروم وهم من طبيعة مشابهة للعجم ؟ ولماذا لم ينتشر الاسلام فى أرجاء الهند فاطبة وهى تشترك العرب فى التكوين والمزاج . هل يعنى ذلك ان رسالة الاسلام تتجه شرقا ؟ والخقيقة ان الشعور الانسانى غير مرتبط بالجنس أو اللسان أو التاريخ أو الحضارة المشتركة . وان كان نسبيا مرتبطا بلغته واستعاراته وتشبيهاته ومثولاته ونظراته للعالم الا انه يستطيع ان يفارقها ويصبح شعورا فكريا عاما يتجاوز القوميات ويتعالى على الاجناس . هذا فضلا عما فى الاحكام على الحضارات من مخاطر وعدم دقة وتميز . وخصائص الشعوب تنشأ من سلوك حضارى فى لحظة معينة من تطورها فى التاريخ دون ان تكون أبدية تمس جوهر الشعور أو تحكم على ماهيته . ولا يقتصر قوم

(٢١٩) ومنهم من قسمهم بحسب الامم فقال : كبار الامم أربعة : العرب والعجم والروم والهند . ثم زواج بين امة وامة فذكر ان الغرب والهند يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم الى تقرير خواص الاشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الامور الروحانية . والعجم والروم يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم الى تقرير طبائع الاشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الامور الجسمانية . الملل ج ١ ص ٥ — ٦ .

او قومان على طبيعة واحدة بل توجد الطبيعتان معا عند كل قوم وينشأ التياران المثالى والواقعى ، الروحى والمادى ، العقلى والحسى ، الصوفى والعلمى . فهذان بعدان للشعور !لإنسانى والشعور الحضارى على السواء . قد يغلب احدهما على الآخر فى فترة زمنية معينة نتيجة لتطوره فى التاريخ ولكن لا يوجد حكم عام شامل على الحضارة بانها كذلك ، احادية الطرف الى الابد . وقد يتداخل البعدان بطريقة غير سوية فيتحول العقلى الى عاطفى وانفعالى وهوائى وذاتى وغيبى وحسى وكفى وجسمى يعبر عن ضنك وضيق واختناق ولهث . وبالتالي تنفسد الطبيعة وتكون فى حاجة الى وحى يعيدها الى ثورتها ويحقق كمالها .

ج — التفريق العقائدى المذهبى . والحقيقة أن البشر يختلفون فيما بينهم طبقاً للعقائد والمذاهب اى طبقاً للديانات والاهواء . الفكر هو سبب التفرد والتنوع والتخصص والتميز . الشعور اذن ليس هو الشعور القومى بل هو الشعور الفكرى الذى يجمع العقائد والمذاهب ، الاديان والفلسفات . تحديد ماهية الشعور من فكرة تحديد ما هوى لا مادى ، مثالى لا موقفى ، فالفكر ماهية الشعور . البشر اذن ملل ونحل ، اهل ديانات واهل اهواء (٢٢٠) . ولكل قسم طبيعة . الاول مستفيد مطيع وقد يكون مقلدا فتضيع الاستفادة . والثانى مستبد برأيه مبتدع وقد يكون مستنبطاً برأيه فيضسيع الاستبداد . الاول يؤمن بالنبوات والشرائع والثانى لا يؤمن الا بالعقل وباحكامه (٢٢١) . وهذا التقسيم قائم فى

(٢٢٠) ومنهم من قسم بحسب الآراء والمذاهب ، وذلك غرضنا من تأليف هذا الكتاب . وهم منقسمون بالقسمة الصحيحة الاولى الى اهل الديانات والملل واهل الاهواء والنحل . غرائب الديانات مثل المجوس واليهود والنصارى والمسلمين واهل الاهواء والآراء مثل الفلاسفة والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب والاثنيان والبراهمة ، الملل ج ١ ص ٦ .

(٢٢١) ثم ان التقسيم الصحيح الدائر بين النفى والاثبات هو

الحقيقة على فكرة موجهة من النصوص الدينية ، الاتباع أم الابداع ، التقليد أم التجديد . فالشعور إما آخذ أو معطى ، قابل أو رافض مستفيد أو مفيد ، متعلم أو معلم . فالنبي والفيلسوف صنوان ، والنبوة والفلسفة شقيقتان رضيعتان ، والعقل جامع بين الاثنين . وكما لا تنتهى الفلسفة بالضرورة الى انكار كذلك لا ينتهى الدين بالضرورة الى طاعة . ويمكن للفلسفة ان تكون تقليدا ويمكن للدين ان يكون ثورة . لا يتعلق الامر بالدين والفلسفة كمدانين ولكن يتعلق بمنهجين وموقعين يظهران فى الدين والفلسفة والعلم والفن والحياة .

ولما كان لكل دين كتاب وهو مقياس من داخل الحضارة لانها قامت على كتاب فقد تنقسم الديانات الى اربع فرق . الاولى ديانات كتاب منزل محقق مثل اليهودية والنصرانية والاسلام . لذلك دخل النقد

قولنا ان اهل العالم انقسموا من حيث المذهب الى اهل الديانات واهل الالهواء . فان الانسان اذا اعتقد عقدا أو قال قولا فاما ان يكون فيه مستفيدا من غيره أو مستبدا برأيه . فالمستفيد من غيره مسلم مطيع والدين هو الطاعة ، والمطيع هو المدين . والمستبد برأيه محدث مبتدع . وفى الخبر عن النبي عليه السلام « ما شقى امرؤ عن مشورة ولا سعاد باستبداد رأى » . وربما يكون المستفيد من غيره مقلدا قد وجد مذهبا اتفلقيا بأن كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل فيتقلد منه دون أن يتفكر فى حقه وباطله وصواب القول فيه وخطئه فحينئذ لا يكون مستفيدا لانه ما حصل على فائدة ولا اتبع الاستاذ على بصيرة ويقتن الا من شهد بالحق وهم يعلمون شرط عظيم فليعتبروا . ربما يكون المستبد برأيه مستنبطا مما استفاده على شرط أن يعلم موضع الاستنباط وكيفيته فحينئذ لا يكون مستبدا حقيقة لانه حصل العلم بقوة تلك الفائدة « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » ركن عظيم فلا تغفل . فالمستبدون بالرأى مطلقا هم المنكرون للنبوات مثل الفلاسفة الصابئة والبراهمة وهم لا يقولون بشرائع واحكام امرية بل يضعون حدودا عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها ، والمستفيدون هم القائلون بالنبوات ومن قال بالاحكام الشرعية فقد قال بالحدود العقلية ولا ينعكس ، الملل ج ١ ص ٥٥ — ٥٦ .

التاريخى للكتب المقدسة جزءا من علم أصول الدين للتحقق من الصحة التاريخية للكتاب (٢٢٢) . والثانية ديانات شبهة كتاب مثل المجوسية والمناوية مما يدل على اعتبار خاص لهذين الدينين واعتبار المجوس مثل أهل الكتاب وأن الذى يجمع بين الوحي المنزل ونبوة أخرى هو الكتاب المقدس فى ملة . فالكتب اذن كثيرة . والثالثة ديانات حدود واحكام دون كتاب مثل الصابئين الاوائل . وتنتقل بطريق شفاهى ، ويكون التراث الشفاهى مصدر سلطة مثل التراث المدون . والرابعة ديانات ليس لها كتاب ولا شبهة كتاب ولا حدود واحكام مثل المذاهب الفلسفية والوثنية وعبادة الكواكب والبرهمانية . وهنا تدخل الفلسفة كقسم فى الدين ولا يعترف لها بكتاب مقدس لان الفلسفة لا تقديس فيها . والوثنية وعبادة الكواكب دين الطبيعة ، والبرهمانية دين العقل وكلاهما لا يحتاجان الى كتاب (٢٢٣) . ويؤخذ كل دين من مصادره الاولى أى من الكتاب المقدس عند الملة فهو اوثق المصادر خاصة اذا كان صحيحا تاريخيا وابعدها عن التأويلات والتفريعات والاضافات اللاحقة (٢٢٤) .

ولما كان التفرق العقائدى المنهجى عام لكل الشعوب ، وكان الاسلام احد الديانات وله مذاهب وله كتاب ، قد تبدأ الفرق غير الاسلامية أولا ثم تأتى الفرق الاسلامية بعدها تبعا للتطور الزمانى لرؤية تطوّر

(٢٢٢) هذا ما يفعل خاصة ابن حزم فى « الفصل » .

(٢٢٣) مذاهب أهل العالم من أرباب الديانات والملة وأهل الأهواء والنحل من الفرق الاسلامية وغيرهم . فمن له كتاب منزل محقق مثل اليهود والنصارى ومن له شبهة كتاب مثل المجوس والمناوية . ومن له حدود واحكام دون كتاب مثل الصابئة الاولى ، ومن ليس له كتاب ولا حدود واحكام شرعية مثل الفلاسفة الاولى والدهرية وعبادة الكواكب والاولان والبراهمة ، الملة ج ١ ص ٥٣ - ٥٤ .

(٢٢٤) نذكر أربابها وأصحابها ونقل ما أخذها ومصادرها عن كتب طائفة طائفة على موجب اصطلاحها بعد الوقوف على مناهجها والفحص الشديد عن مبادئها وعواقبها ، الملة ج ١ ص ٥٤ .

الوحي واكتمال الوعي البشرى . وقد تبدأ الفرق الإسلامية أولا ثم تاتى الفرق غير الإسلامية على أساس أن البناء يظهر التطور والنهاية تثير البداية . قد يبدأ بالديانات العامة أولا ثم يتم احصاء الفرق الإسلامية ثانيا وقد يبدأ عرض الفرق الإسلامية أولا ثم يأتى احصاء الديانات الاخرى ثانيا . الاول ترتيب زمانى تاريخى والثانى ترتيب موضوعى مذهبى . بالطريقة الاولى تذكر الفرق الكلامية فى معرض تاريخ الاديان العام وكائنها فرق أهل الإسلام قبل أن يبدأ عالم الكلام فى عرض مادته حسب الموضوعات . فالاديان هى الملل والفرق الإسلامية هى النحل . الملل هى الديانات المختلفة كاليهودية والمسيحية والإسلام والاهواء كالمذاهب الفلسفية والنحل كالديانات التاريخية الخالصة (٢٢٥) . وعندما توضع المادة الكلامية فى اطار تاريخ الاديان المقارن وتظهر الفرق فى اطار تاريخ الاديان العام يقوم التصنيف على نظرية فى الحقيقة وهى أن الحقيقة موجودة يمكن معرفتها . وهى حقيقة واحدة كاملة فى مقابل حقائق متعددة ناقصة . ويقوم الايمان بالوحي من حيث المبدأ على حقيقة واحدة موجودة وكاملة يمكن معرفتها والوصول اليها . وتعادل نظرية الحقيقة هذه نظرية العلم فى مصنفات العقائد فيشار الى الموقف السوفسطائى سواء الشك المطلق أو الشك النسبى ، وثبتت الحقائق والعلوم (٢٢٦) .

(٢٢٥) الطريقة الاولى اتبعها ابن حزم فى « الفصل » والقاضى عبد الجبار فى « المغنى » ، والملطى الشافعى فى « التنبيه والرد » إلا أن الجزء الاول والثانى عن اليهود والنصارى مفقود ، يقول ابن حزم « اذ قد اكملنا بعون الله الكلام فى الملل فلنبداً بحول الله عز وجل فى ذكر نحل أهل الإسلام واقتراهم فيها وايراد ما شغب به شاعب منهم وفيما يخلط فيه من نحلته وايراد البراهين الضرورية على ايضاح نقطة الحق من تلك النحل كما فعلنا فى الملل ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ ، لذلك يسمى ابن حزم مؤلفه « الفصل فى الملل والاهواء والفصل » .

(٢٢٦) رؤساء الفرق المخالفة لدين الإسلام ست . ثم تفرق من هذه الفرق الست على فرق . ويصنف ابن حزم الفرق كلها

والطريقة الثانية تذكر الفرق غير الاسلامية كاحدى الفرق الاسلامية .
وهنا يصبح علم اصول الدين هو الاصل وتاريخ الاديان هو الفرع (٢٢٧) .
ولا يخلو مصنف كلامى من اشارة الى الديانات الاخرى وفرقتها حتى في
المصنفات المتأخرة التى بوبت حسب موضوعات العلم والتى تجاوزت تاريخ
الفرق المحض ومن ثم أصبح موضوع تاريخ الاديان أو تطور الوحي من
موضوعات علم الكلام يدخل فى التوحيد (٢٢٨) . وحيانا تدخل فرق غير
كلامية ضمن الفرق الكلامية ، وهنا يبدو علم الكلام وكأنه تاريخ الفكر
الدينى داخل الحضارة وليس فقط تاريخا للفرق الكلامية التى تكون
مادة علم الكلام (٢٢٩) . وقد يصنف علماء الكلام فى مقالات الديانات

فى ست هي : (ا) مبطلو الحقائق وهم السوفسطائية (ب) مثبتو
الحقائق الا ان العالم لم يزل وأنه لا يحدث له ولا مدبر وهم الدهرية
(ج) مثبتو الحقائق الا ان العالم لم يزل وأن له مدبرا لم يزل (د) مثبتو
الحقائق الا ان العالم لم يزل وأنه مجسّد له مدبران لم يزالا
أو انهم أكثر من واحد واختلافهم فى العدد ه — مثبتو الحقائق وأن
العالم محدث وأن له خالقا واحد لم يزل الا انهم أبطلوا النبوات كلها
(و) مثبتو الحقائق وبن العالم محدث وأن له خالقا واحدا لم يزل
وأنبتوا النبوات كلها الا انهم خالفوا بعضها ، الفصل ج ١ ص ٣ ،
الاصول ص ٦ — ٧ .

(٢٢٧) وهى الطريقة التى تتبعها الشهرستاني فى « الملل
والنحل » .

(٢٢٨) يجعل الرازى الفرق الذين هم خارجون على الاسلام
بالحقيقة وبالاسم ضمن الفرقة العاشرة من مجموع الفرق العشرة .
اعتقادات ص ٨٢ — ٨٤ ، ويتضح ذلك من عنوانه « اعتقادات فرق
المسلمين والمشرّكين » .

(٢٢٩) وذلك مثل الباقلانى فى « التهيد » حين يتحدث عن الصابئة
والمناوية والمجوس والنصارى واليهود فى معرض الحديث عن
التوحيد . وكذلك القاضى عبد الجبار فى « المغنى » فى الفرق غير
الاسلامية فى معرض الحديث عن الواحد ، المغنى ، الجزء الرابع ،
الفرق غير الاسلامية .

الآخري دون ذكر الفرق الإسلامية . وفي هذه الحالة يكون عالم الكلام عالم تاريخ أديان خالص لحضارات وديانات أخرى (٢٣٠) .

وقد يتعدى تصنيف الفرق الخارجة على الإسلام الى اخراج فرق إسلامية نشأت داخل الحضارة الإسلامية مثل بعض النظريات الفلسفية في قدم العالم وقدم الزمان والمكان وأزلية النفس وتدبير الفلك . فعلم الكلام هنا يشمل كل الفرق الخارجة عن الإسلام سواء كانت من حضارة أخرى أو من داخل الحضارة خارج علم الكلام في الفلسفة أو التصوف . فهو تاريخ للفكر الديني بوجه ملم وليس تاريخا لعلم الكلام بوجه خاص من ملل وأهواء ونحل . وفي المقابل قد تدخل فرق غير إسلامية تمثل حضارات وافدة ضمن الفرق الإسلامية لأنها أصبحت ممثلة داخل الحضارة الإسلامية ولم تعد وافدة عليها إما لأن لها ممثلين أو لأن الاتجاه ظهر تلقائيا في الحضارة الإسلامية بمساعدة الاتجاه المماثل في الحضارات الوافدة أو بدون مساعدتها . ومما يساعد على ادخال هذه الفرق ضمن الفرق الكلامية الرغبة في اكمال عدد الفرق في التاريخ الموجه (٢٣١) . وقد يكون التاريخ المذهبي تاريخا داخليا محضا للحضارة

(٢٣٠) وذلك مثل الأشعري في مقالات غير الإسلاميين الذي يذكره ابن تيمية في « موافقة صحيح المنقول صريح المعقول » ج ١ ص ٩١ ، أو المسعودي في المقالات في أصول الديانات الذي يذكره في مروج الذهب أو البيروني في « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة » .

(٢٣١) يذكر الملطي الشافعي خمس فرق من الزنادقة . المعطلة . والماتونية ، والمزدكية ، والعبدية ، والروحانية . فالمعطلة هم الدهريون ، وهم موجودون داخل الحضارة الإسلامية وخارجها . والعبدية إحدى فرق الشيعة تقول بالامام . والروحانية تمثلها اتجاهات الصوفية أو ما يضادها إذ أنها ست فرق : الروحانية الذين يركزون على الروح ، والفكرية الذين يتأملون بالفكر ، وأصحاب الخلعة الذين يغلب عليهم حب الله فيسقطون الشرائع ، وأصحاب تصغير النفس الذين يروضون النفس حتى تبلغ الغاية ثم يحرق

دون ذكر أية حضارات مجاورة دخيلة . وفي هذه الحالة يكون التاريخ موجها بحديث الفرقة الناجية (٢٣٢) .

د — تحديد المصطلحات . اذا كان التفرق عقائديا مذهبيا فالاولى تحديد مصطلحات الدين ، والملة ، والحنيفية ، والشرعة ، والمنهاج ، والسنة ، والجماعة ، والاسلام (٢٣٣) . فالدين هو الامتثال . والامتثال هو التعبير عن الطبيعة بالفكر . ولا يعنى ذلك الطاعة والانقياد فذلك ما تعانى منه الامة حاليا في علاقتها بالسلطان بل هو رفض كل ما يعارض الطبيعة والحرية والعقل ، هذا الرفض الناشئ من الامتثال للفكر وادراك الهوة بين الطبيعة والمثال . ليس الدين هو الجزاء لان فعل الخير ، العمل الصالح ، مستقل عن الجزاء والعقاب ولكن في طبيعة الفعل جزاءه ، وجزاؤه أثره وفاعليته . فعل الخير يعطى خيرا ، ويحدث في هذا العالم من حياة الفاعل أو يكون كامنا فيظهر في الاجيال التالية ويظل موجها للحضارة . واذا كان الدين يعنى الحساب فان الحساب على الفعل يكون ذاتيا ، بمراجعة داخلية . اما الحساب الخارجى فعادة ما يكون

لهم التمتع بما يشاؤون ، والذين يستصغرون الدنيا ويأتون بها شاعوا من ملذات استصغارا لها حتى لا يشغل القلب بها ثم الزاهدون في الحرام الآتون والمتمتعون بالحلل ، التنبيه ص ٩١ — ٩٥ ، ويقسم الاشعري الفرق الى اثنتى عشرة فرقة . ويعتبر الصوفية فرقة كلامية يسميها العامة مرة وقوم ينتحلون النسك مرة أخرى ، مقالات ج ١ ص ٦٥ ، ص ٣١٩ ، ويدخل البغدادي الحلابية اتباع ابي الغيث الحلج ضمن فرق الطولية ، الفرق ص ٢٦٠ — ٢٦٣ ، ويذكر الرازي الصوفية كفرقة ثامنة من فرق عشر ، اعتقادات ص ٧٢ — ٧٥ .

(٢٣٢) وهذا ما يفعله البغدادي في « الفرق بين الفرق » .

(٢٣٣) الدين ، والملة ، والشرعة ، والمنهاج ، والاسلام ، والحنيفية ، والسنة ، والجماعة فانها عبارات وردت في التنزيل ، ولكل واحدة منها معنى يخصها وحقيقة توافقها لفة واصطلاحا ، المل ج ١ ص ٥٦ .

مصدرا للخوف والتخفى وبالتالي مصدرا للارهاب والنفاق لا مُرق في ذلك بين حساب الله وحساب السلطان . والحساب ليس بالضرورة حساب الآخر للذات أى حساب الدولة للمواطنين بل حساب الذات للآخر ، حساب المواطنين للدولة من خلال الرقابة الشعبية على أجهزة الدولة . وإذا كان الدين يعنى التعبد فان التعبد ليس الاتيان بحركات رمزية تكشف عن الصلة بين الانسان والله بل القيام بأفعال مباشرة في العالم تؤثر في الناس وتحدد مسار العلاقات الاجتماعية . وإذا كان الدين في النهاية وضعاً يسبق العقول باختيارها الى ما هو خير لهم بالذات فان هذا الوضع يتفق مع الطبيعة البشرية الحرة العاقلة ويؤكددها ويساعدها على الازدهار والكمال (٢٣٤) .

ويتحول الدين الى ملة لان الامتثال جماعى . الدين هو الذى يعطى الهوية للجماعة ويحولها الى جماعة فكرية . لا يوجد فكر دون جماعة ولا يوجد دين بلا أمة ، ولا يوجد مذهب فكرى دون شعب لانه لا يوجد وحى بلا تاريخ . وصف الدين هو وصف للامة ، وتحليل الدين هو تحليل لحال الامة (٢٣٥) . والملة هى ملة ابراهيم ، وهى الحنيفية السمحة . ويضادها الخروج على طريق العقل والطبيعة .

(٢٣٤) معنى الدين الطاعة والانقياد ، وقد يرد بمعنى الجزاء ، وقد يرد بمعنى الحساب . فالملتدين هو المسلم الطيع المقر بالجزاء والحساب يوم الثناء والمعاد ، الملل ج ١ ص ٥٦ ، الدين ما ورد به الشرع من التعبد ، ويقال للطاعة والعبادة والمعاد والجزاء والحساب . وعرفوه بأنه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير لهم بالذات أى احكام وضعها الله تعالى للعبادة باعثة الى الخير الذاتى وهى السعادة الابدية ، الاتحاف ص ١٣ — ١٤ .

(٢٣٥) ولما كان نوع الانسان محتاجا الى اجتماع مع آخر من بنى جنسه فى اقامة معاشه والاستعداد لمعاده وذلك الاجتماع يجب أن يكون على شكل يحصل به التمانع والتعاون حتى يحفظ بالتمانع ما هو ليس له فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هى الملة ، الملل ج ١ ص ٥٧ .

والامة جماعة مثالية ، حققت وحدة الفكر واستقلال الشعور وتدرج نظام الطبيعة ، الامة فكر نمطى ، والفكر جماعة مثالية تمنع من التشتت الفكرى والحضارى وتحصر على الوحدة المثالية بين الفكر والجماعة ، بين الوعى والتاريخ . وتتوالى الملل حسب قانون الجمع بين الازداد وجدل التاريخ والانتقال من الموضوع الى نقيض الموضوع الى مركب الموضوع . عرف آدم الاسماء كلها وعلم نوح معانيها ثم تحقق ابراهيم من كليهما . الامة المثالية اذن هى التى تجمع بين الاسماء المعانى والواقع ، بين الالفاظ والدلالات والاشياء دون تبعض للاسماء وتحولها الى شقشقات لفظية وضهور للمعانى وتحولها الى ثوابت وغياب للوقائع والاشياء (٢٣٦) .

واذا تحول الدين الى ملة فان الملة تتحول الى منهج للجماعة . وابتعاد الفكر بالجماعة يظهر التشريع ، وهو تنظيم الفكر للجماعة وتوجيهه لسلوكها وتخطيطه لحياتها . وقد تطورت الشرائع كما تطور الفكر وتطورت الجماعة ، واكتملت بظهور الجماعة المثالية . فالتشريعات تنبع من الفكر وتقوم عليه وتعبر عن واقع دفاعا عن مصالح الجماعة (٢٣٧) .

فاذا تم الاتفاق على المنهاج نشأت الجماعة الفكرية المذهبية . الجماعة هى ممثلة الفكر فى التاريخ وتحوله الى شريعة ونظم . ولما كانت الشرعة منزلة ففى تطور الوعى فى التاريخ جاء التنزيل أولا ثم التأويل ثانيا ثم الجمع

(٢٣٦) الملة الكبرى هى ملة ابراهيم ، وهى الحنيفية السمحة التى تقابل الصبوة تقابل التضاد وابتدأت من نوح . وقيل خص آدم بالاسماء ونوح بمعانى تلك الاسماء وابراهيم بالجمع بينهما ، الملل ج ١ ص ٥٧ — ٥٨ .

(٢٣٧) الطريق الخاص الذى يوصل الى هذه الهيئة هو المنهاج والشريعة والسنة ، والحدود والاحكام ابتدأت من آدم وشيث وادريس وضمت الشرائع والملل والمنهاج والسنن بأكملها وانتهى حسنا وجمالا بمحمد ، والاتفاق على تلك السنة الجماعة ، الملل ج ١ ص ٥٧ — ٥٨ .

بين التنزيل والتأويل ثالثا . وهو منهج الامة المثالية التى جمعت بين الفكر والجماعة . التنزيل بلا تأويل صورية وفراغ ، والتأويل بلا تنزيل مضنون عاطفى بلا صورة وروح طاهرة بلا بدن ، والجمع بين التنزيل والتأويل هو ايجاد الوحدة بين الصورة والمضمون ، بين الروح والبدن ، بين المثال والواقع . ويكون ذلك فى التاريخ جمعا بين القديم والجديد ، بين الماضى والحاضر . التنزيل بلا تأويل جهود ، والتأويل بلا تنزيل هو (٢٣٨) .

والاديان كلها مراحل مختلفة لدين واحد اكتمل فى آخر مرحلة . كل مرحلة تثبت المرحلة الاولى وتكملها . فاذا اكتمل الوحي انتهت النبوة ، واستقل العقل ، وتحررت الارادة ، واكتملت الفطرة ، وثبتت الحقيقة ، ووضح المثال . اصبح الوحي تاريخا والفكر واقعا ، فالواقع دليل الفكر ، والفكر دليل الحق . ووقوع الوحي لا يستلزم بالضرورة البحث عن مصدر مشخص للوحي ولا حتى شخص النبى . فالوحي واقع فى التاريخ ويتطور معه افقيا وليس علاقة راسية بين شخصين . والبرهان على صدقنا متضمن فيه وليس خارجا عنه ، طبيعة الفكر نفسها المطابقة للواقع ، للفطرة والطبيعة ، والشامل لكل التجارب البشرية النمطية . موضوعية الوحي وشموله مقياسان لصدقه . الدليل ملازم له لا هو سابق له ولا لاحق عليه . السابق ارهاص على ضرورة ظهور الفكر ، واللاحق تحقيق لمسار الفكر واثبات لواقعته . لا تستلزم النبوة فى آخر مراحلها اثبات صدقها بآية خارجة عنها . آياتها الوحيدة من داخلها كفكر مطابق للواقع ، وهذا الواقع هو التجربة الانسانية الشاملة وماهياتها وقوانين التاريخ . فالتوحيد هو جوهر الدين ، وما أتى به الانبياء منذ آدم حتى محمد . وبمجرد تحقيق غاية الوحي ، استقلال الوعى الانسانى ، عقلا وارادة ، يقف تطوره وتنتهى النبوة ، ويتوقف تطور التاريخ فى الاصول ويبقى تطوره فى الفروع والتى يمكن للاجتهاد أن يجد لها تشريعاتها ويستنبط لها احكامها .

(٢٣٨) ثم خص موسى بالتنزيل ، وخص عيسى بالتأويل ، وخص المصطفى بالجمع بينهما على ملة ابراهيم ، الملل ج ١ ص ٥٨ .

ويكون التاريخ حينئذ دون مراحل وكأن التاريخ يخضع نفسه للخلود ويمحي عنه طابع الزمان (٢٣٩) .

. وإذا كانت الفرق اسلامية على وجه الخصوص فماذا يعنى الاسلام ؟
وهنا تأتى الفكرة الموجهة لتحديد الفرق بين الاسلام والايمان والاحسان ،
الاول بداية والثانى وسط والثالث كمال . الاول عمل باللسان (قول)
والثانى عمل بالقلب (تصديق) والثالث عمل بالجوارح (فعل) . الاول
العبادات والثانى العقائد والثالث المعاملات . ولكن ليست العبادة أيضا
بالقلب والجوارح فتشمل العقائد والمعاملات ؟ وفى آخر مرحلة من مراحل
الوحى يكون الوحى امكانية تحقيق من خلال طاقة الانسان . ولما كانت
الطاقة قولا ووجدانا ووعلا كان القول هو الاعلان عنه ، والوجدان تمثله ،
والفعل تحقيقه . ليس الاسلام اذن هو مجرد الخضوع والانقياد بالمعنى
الشائع دون تمييز بين الله والسلطان بل هو تعبير عن الطاقة
الانسانية ، بالقول باللسان والعمل بالجوارح ، بالكلمة والفعل .
الاسلام اذن اقرب الى الشهادة باللسان وباليدين . فاذا كان الخارج
قيدا وقهرا ورضوخا للامر الواقع فان الاسلام يكون ثورة وتحررا وغضبا
ورفضا وتمردا . وتبدأ العقائد المتأخرة من الايمان وتعرفه بأنه الاستسلام
والانقياد وتجعل مضمونه اما الغيبيات أو العبادات أو الحدود دون

(٢٣٩) ... ثم كيفية التقرير الاول والتكهيل بالتقرير الثانى
بحيث يكون مصدقا كل واحد بين يديه من الشرائع الماضية والسنن
السالفة تقديرا للامن على الخلق وتوقيفا للدين على الفطرة .
فمن خاصية النبوة الا يشاركهم فيها غيرهم . وقد قيل ان الله عز
وجل أسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلق الله على دينه وبدينه
على وحدانيته ... ولن يتصور وضع الملة وشرع الشريعة الا
بوضع شارع يكون مخصوصا من عند الله بآيات تدل على صدقه
وربما تكون الآية متضمنة فى نفس الدعوى وربما تكون ملازمة منه
وربما تكون متأخرة ، الملل ج ١ ص ٥٧ — ٥٩ ، والتوحيد جاء به
كل نبي من لدن آدم الى يوم القيامة ، التحفة ص ١٢ — ١٣ ، وقد
جاءت به جميع الرسل من آدم حتى محمد ، الحصون ص ٥ .

فكر أو فعل ، ودون حسق أو طلب . ويفرغ الايمان من أى مضبون اجتماعى أو سياسى أو اقتصادى يربط المؤمن فردا وجماعة بمصالحه وحياته ويجعله قادرا على الدفاع عن حقوقه وليس فقط مطالبته بتحقيق واجباته (٢٤٠) . وبهذا المعنى ، الاسلام كاستسلام ، يشار الى الفرقة الناجية ، فرقة السلطان (٢٤١) .

(٢٤٠) الاسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهرا ويشترك فيه المؤمن والمنافق . الاسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهرا موضع الاشتراك فهو المبدأ . ثم اذا كان الاخلاص معه بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ويقر عقدا بأن القدر خير له وشرة من الله كان مؤمنا حقا . ثم اذا جمع بين الاسلام والتصديق وقرن بين المجاهدة والمشاهدة وصار غيبه شهادة فهو الكمال . فكان الاسلام مبدا ، والايمان وسط ، والاحسان كمال . وعلى هذا شمل لفظ المسلمين الناجى والهاك ، الملل ج ١ ص ٥٩ — ٦٠ ، الاسلام هو الخضوع والانقياد باطنا وظاهرا لما جاء به الرسول وعلم مجيئه بالضرورة أى يقينا ، اعلم أن الايمان الذى كلف الله به عباده وجعل جزاءه دخول الجنة والنجاة من النار هو تصديق سيدنا محمد فيها علم مجيئه بالضرورة أى اعتقاد صدقه اعتقادا جازما فيما جاء به عن الله وعلم مجيئه به يقينا مع الازعان القلبى لذلك . وذلك مثل الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر وافتراض الصلاة وبقية العبادات الاسلامية من الزكاة والصيام والحج على المستطيع وتحريم قتل النفس المعصومة ظلمها والزنا وامثال ذلك ، فكل من الايمان والاسلام المنجيين لا ينفك عن الآخر . فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان المصدق ذلك التصديق للرسول لابد أن يكون مصدقا لذلك التصديق ، ثم ان النطق بالشهادتين الخضوع لابد أن يكون مصدقا لذلك التصديق ، ثم ان النطق بالشهادتين شرط لازم لاجراء الاحكام الدنيوية على المؤمن (المناكحة ، الصلاة خلفه وعليه ، الدفن ...) فاذا لم ينطق بهذا القدر كالخرس أو مات عقب ايمان قلبه فهو مؤمن ناج . ولكنه ان امتنع عن النطق بهما عنادا بعد أن عرض عليه فهو كافر ولا عبرة بتصديق القلب ، الحصون ص ٦ .

(٢٤١) قد يرد الاسلام وقربنه الاحسان وعلى هذا خص الاسلام بالفرقة الناجية ، الملل ج ١ ص ٦١ .

٢ — من الوحدة الى التفرق •

تصف الفرقة الناجية تاريخ الفكر البشرى بل وتاريخ الانسانية ذاتها كمسار من الوحدة الى التفرق ، من الطاعة الى العصيان ، من الخير الى الشر وبالتالي تتم ادانة التاريخ والزمان والتطور وادانة كل جهد بشرى وقضاء على التعددية . ولا سبيل الى صلاح العالم ونجاة البشرية الا بالعودة من جديد من التفرق الى الوحدة ، من العصيان الى الطاعة ، ومن الشر الى الخير . ومرة يتم هذا الوصف بصورة منية شعيرية رمزية عن طريق رمض الشيطان السجود لآدم قياسا للنار على الطين ، وهو قياس كمي خاطيء يغفل الكيف ، ومرة اخرى ، وهو الهدف من هذا الوصف ، عن طريق وصف مسار علم اصول الدين على انه انتقال من النقل الى العقل وبالتالي يضل كما ضل الشيطان من قبل . الامة اذن لها بدايتان ، الاولى قياس الشيطان والثاني اعمال العقل ! وكلاهما شر ، الاول ادى الى الطرد من الجنة والثاني ادى الى الفرق الضالة !

١ — التاريخ الرمزي • يبدأ التاريخ ، عند الفرقة الناجية ، بصورة

فنية اقرب الى الشعر منها الى العلم ، وادنى الى الخيال منها الى الواقع . توحى بأن التفرق والتشتت حدثا في البداية لاول مرة منذ الخليفة قبل أن يقع للمرة الثانية في التاريخ الانساني بعد ظهور الوحي . فالتاريخ له بدايتان الاولى بداية الخليفة والثانية اكتمال الوحي ووحدة الفكر . البداية الاولى افتراضية خالصة تعتمد على التاريخ الشعري او على التفسير الفني للنصوص الدينية للحصول على دلالة مشابهة للبداية الثانية وكأن التاريخ يعود كما بدأ . ولا يقتصر الامر على الدلالة الشعيرية بل يفسر النص الفني على انه يحتوى على وقائع حدثت بالفعل . حدث التشتت الاول في البداية بأعمال الراى والقياس ، وذلك بمقابلة الراى بالنص او مقابلة الهوى بالامر اعمالا للعقل واثباتا

للحرية (٢٤٢) . والتاريخ الشعري القائم على الصور الفنية أفضل استعمالا من التاريخ الاسطوري الا اذا فهمت الاسطورة كصورة فنية . فلفظ الاسطورة يعنى فى التراث وفى أصل الوحي الخرافة بالتعارض مع الواقع فى حين أن لفظ الشعر والتخييل الفاظ تراثية وكذلك الحال مع لفظى الصورة الشعرية وانتمائهما الى الثقافة الادبية المعاصرة (٢٤٣) . وتعتمد هذه البداية الشعرية مع الكتب المقدسة الاخرى القائمة على

(٢٤٢) هذه هى حكاية ابليس ورفض السجود لآدم ونقاشته مع الله . ويذكرها الشهرستاني فى التوراة والانجيل والقرآن للدلالة على صفتها الكونية السابقة على الاديان الثلاثة . ويضع على لسان ابليس اسئلة سبعة تدل على أنه يمثل الاتجاه الاعتزالي والله — تعالى — يمثل الاتجاه الاشعري ! فالمعتزلة يشاركون ابليس فى اعمال الرأى والاشاعة يشاركون الله — تعالى — فى الدفاع عن النص . وهذه الاسئلة هى : (ا) اذا كان الله يعلم مسبقا ما يصدر عن ابليس فلم خلقه ؟ وهو سؤال عن الغائية التى يثبتها المعتزلة وينكرها الاشاعرة (ب) اذا كان الله قد خلق ابليس على ارادته فلم كلفه بمعرفته وطاعته وما الحكمة فى التكليف وهو سؤال عن الحرية التى تثبتها المعتزلة وتنكرها الاشاعرة . ويرجع كلاهما الى انكار الامر بعد الاعتراف بالحق (ج) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه فالتزم بالتكليف فلم امره بالسجود ؟ وهو تأكيد للبعث الذى تثبته الاشاعرة وتنكره المعتزلة (د) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه فالتزم بالتكليف ورفض السجود فلماذا لعن فى حين أنه لم يقل لا اسجد الا لله . وهو سؤال يؤكد على الاعتراض على الله كتهمة من الاشاعرة الى المعتزلة وهو فى الحقيقة يكشف عن تنزيه الله عند المعتزلة (هـ) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه فالتزم بالتكليف ورفض السجود ولعن فلماذا أدخل الجنة ووسوس لآدم ؟ وهو سؤال عن المعاد . (و) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه فالتزم بالتكليف ورفض السجود ولعن ووسوس لآدم فلماذا سلطه على اولاده ؟ وهو سؤال عن المسؤولية (ز) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه فالتزم بالتكليف ورفض السجود ولعن ووسوس لآدم وسلطه على اولاده فلماذا استهله ؟ وهذا سؤال عن الزمان والتاريخ والحياة كرسالة ، الملل ج ١ ص ١٥ — ٢٣ .

(٢٤٣) ذكر لفظ « اساطير » فى القرآن تسع مرات « ان هذا الا ساطير الاولين » بمعنى سلبى فى مقابل التنزيل والآية والوعد ، الخرافة فى مقابل الواقع .

عقائد السقوط والطرْد والحرمان كوقامع وحوادث تاريخية وليس فقط كقصور شعرية . ونظرا لاعتماد الفرقة الناجية على التفسير بالمأثور فقد دخلت كثير من الأسرائيليات لتأصيل عقائدها وهى الصورة الشعرية نفسها الموجودة فى حضارات أخرى وتفسر لا على أنها صراع العقل مع النقل وصراع الموضوعية مع الذاتية ، وصراع الحرية مع القُدْرية بل على أنها تنقل أخبارا عن وقامع العصيان والحرمان والطرْد والخطيئة والسقوط (٢٤٤) .

وتضع الصورة الشعرية شبهات سبعة (٢٤٥) تفيد بأن الموقف الانسانى شبهة وأن السؤال عنها يوقع لا محالة فى تناقض ، وهى الشبهات نفسها التى يقوم عليها علم الكلام . تمثل الفرق الهالكة وفى مقدمتها المعارضة العلنية من الداخل اختيار الشيطان نظرا لاعتمادها على العقل وتمثل الفرقة الناجية ، فرقة السلطان ، اختيار الله نظرا لاعتمادها على النقل . التشبهة الاولى تشير الى معارض العلم المطلق مع الخلق باعتباره محسيرا وتاريخا محددا فى العلم ومع ذلك مرهون بحرية الارادة الانسانية . واذا كانت الفرقة الناجية تأخذ صف العلم الالهى وتضحى

(٢٤٤) وتلك الشبهات (شبهات ابليس) مسطورة فى شرح الاناجيل الاربعية ، انجيل لوقا ومارقوس ويوحنا ومتى مذكورة فى التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود . هذا الذى ذكرته مذكور فى التوراة ومسطور فى الانجيل على الوجه الذى ذكرته ، الملل ص ١٥ ، ص ١٨ .

(٢٤٥) ان المعلوم الذى لا مرأى فيه أن كل تشبهة وقعت لبنى آدم فانما وقعت من اضلال الشيطان الرجيم ومن وساوسه نشأت شبهاته ، ولا يجوز أن تعدد شبهات فرق الزيغ والكفر هذه الشبهات وان اختلفت العبادات وتباينت الطرق فانها بالنسبة الى انواع الضلالات كالبدور ، وقال المتأخر من ذريته كما قال المتقدم أنا خير من هذا الذى هو مهين . وكذلك تعقبنا احوال المتقدمين منهم وجدناها مطابقة لا قوال المتأخرين . كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم فتشابهت قلوبهم فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به ... الملل ج ١ ص ١٨ — ٢٠ .

بالخلق الانسانى فان الفرق الهالكة خاصة المعارضة العلنية من الداخل تأخذ جانب الحرية الانسانية وتضحي بالعلم المسبق . فاذا كان القياس هو الزيادة فى الايمان امام العامة وفى اعين السلطان ، كان الاختيار لمعقائد الفرقة الناجية ! والحقيقة أن العلم المطلق لا يمنع من تقرير مصير الانسان لذاته لان العلم المطلق علم حقيقى أى أنه مطابق للواقع لا بمعنى انه يفعل مباشرة بل بمعنى انه يفعل من خلال الفعل الانسانى . وهذا لا يعنى ان العلم المطلق خامل غير مؤثر بل بمعنى أن الانسانية لا تتحقق الا بالفعل فى التاريخ . العلم مسار التاريخ أو مكر العمل أو نظرية السلوك اذا ما بعد العلم عن التشخيص الذاتى كصفة لذات مشخص . والشبهة الثانية تشير الى التعارض بين خلق الانسان على ارادة الله وبين تكليفه على ارادة الانسان الخاصة . فاذا أخذت الفرقة الناجية الاختيار الاول فان الهالكة تأخذ الاختيار الثانى . اليس فضل الله على الانسان عظيم امام السلطان وفى اعين العامة ؟ والحقيقة أن التكليف اثبت لغاية الانسان ودعوته وأن الحياة الانسانية اساسا هى تحقيق الرسالة . ولا يتم هذا التحقيق وفقا لارادة مسبقة فالارادة المطلقة هى ارادة التاريخ وقوانينه ومساره التى تتحقق بالفعل الانسانى الفردى والجماعى على السواء . وبالتالي تبعد الارادة المطلقة عن التشخيص الذاتى الخارجى وتعود الى أصلها كقانون عام لمسار التاريخ أو كمنعطف للتحقيق والتكليف ليس مضادا للحرية وليس مانعا لها بل هو موجه لها يعطيها اساسها النظرى ومسارها المختار . والشبهة الثالثة عن أمر الشيطان بالسجود لآدم وعصيان الشيطان لله بطبيعة الحال تختار فيها فرقة السلطان الطاعة لله وتنفيذ الاوامر بينما تختار الفرق الهالكة العصيان ورفض السجود لاحد الا لله حتى ولو كان ذلك عصيان لاوامر الله . واختيار الفرقة الناجية يرضاه السلطان ويتعلق انواق العامة . ايمانهم الاجتماعى بالله . ومن ذا الذى يرفض اوامر الله واوامر السلطان ؟ والحقيقة أن الانسان هو القيمة الاولى فى الحياة على راس سلم القيم وله يخضع كل شئ فى الطبيعة . وكل فعل فى التاريخ يقاس بهدى تحقيقه لهذه القيمة . فرفض السجود لآدم هو رفض للاعتراف

بالإنسان كقيمة مطلقة . وان السجود للإنسان وليس السجود لله
لهو تنفيذ للأمر الإلهي وتحقيق لإرادته . والشبهة الرابعة تحتوى على
الحكم بادانة كل من لا يعترف بالإنسان كقيمة أولى حتى ولو كان السبب
فى عدم الاعتراف التشدد بالايمان والمزايدة فيه بدعوى عدم السجود
الا لله . الإنسان قيمة فى أعلى سلم القيم . وقد تتنازل قيم أخرى
أعلى منه حتى الفكر المطلق ليعلن أن الإنسان قيمة أولى . وهو بهذا
الاعلان والاعتراف يثبت اطلاقيته . فلا اطلاقية تثبت الا باثبات الإنسان
كقيمة أولى . والشبهة الخامسة أنه بالرغم من لعن الشيطان واصدار
حكم عليه بالادانة فقد دخل الجنة ووسوس للإنسان . ولا يعنى ذلك
ان كل ما يأتى للإنسان من افكار مانها من وسوسة الشيطان كما تقول
الفرقة الناجية وكما يريد السلطان بل تعنى أن الاعتراف بالإنسان
كقيمة أولى ليس مجرد اعتراف نظرى بل هو جهد عملى يتحقق بالفعل
وكان الاعتراف النظرى يحتاج الى اعتراف آخر عملى بدفاع الإنسان
عن وضعه كقيمة أولى والدخول فى صراع مع كل القوى التى تنكر عليه
هذا الحق . فالإنسان ليس امكانية محدودة ذات اتجاه واحد بل هو
امكانية تحقق سلبا أم ايجابا . هو امكانية تحقق فى مواقف تتخللها
عقبات لان وجود العقبة ضرورة لتحقيق الامكانية وحشد الطاقات النظرية
والعملية . وقد تكون الموانع ذاتية مثل الاهواء والانفعالات . وقد
تكون موضوعية مثل الاوضاع الاجتماعية والسياسية . فالممانع ضرورة
لتخطيته والعقبة شرط لتذليلها . والشبهة السادسة عن وسوسة
الشيطان ليس فقط لأنم بل لاولاده تتلقى إذواق العابة عن براءة الاطفال
وعدم مسؤوليتهم عن غوايات الآباء . والحقيقة أن الإنسان هو الإنسان
فى كل زمان ومكان . بناؤه واحد ، وشعوره واحد ، وموقفه فى العالم
واحد ، لا فرق بين أب وابن أو بين أسلاف وأحفاد . كل انسان
مسؤول عن نفسه من حيث هو انسان وليس من حيث هو ابن لاب .
والشبهة السابعة والاخيرة عن السبب فى الاستهال والنظرة مانها
تقوم أيضا على المزايدة فى الايمان واقتراض تدخل الله لهزيمة الشيطان
دفاعا عن الإنسان وحرصا له من الوقوع فى الغواية وانكار دور الإنسان

والزمن وحركة التاريخ . والحقيقة ان الزمن قد اعطى للانسان ليفعل فيه ، كما اعطى له التاريخ ميدانا للعمل . فلا نهاية بلا بداية ، ولا خاتمة بلا مشروع . الانسان حياته ، وحياته تاريخه ، وتاريخه سلوكه ، وسلوكه تحقيق لغاية ، وغايته رسالته ، ورسالته مصيره .

وطبقا لهذا التاريخ المعبر عنه بالصورة الفنية تؤول الوقائع الحالية حسب الفكر المسبق على ما هو معروف في تاريخ الاديان باسم تنبيط الوقائع . فأسئلة الفرق الكلامية كلها لا تخرج عن الاسئلة الاولى التى سألها ابليس ، ويكون التاريخ حينئذ عودا على بدء ، ومعيدا لنفسه (٢٤٦) . والحقيقة انه اذا كان هذا الوصف يعنى الانحدار والسقوط والتشتت والتفرق أى اذا كان وصفا سلبيا كان جحدا للواقع وايثاما لحركة التاريخ ، والغناء لعمل الفكر البشرى ، وقضاء على الحضارة . اما اذا كان هذا الوصف يشير الى حركة ايجابية تظهر فيها انماط الفكر فى كل زمان ومكان ودون حركة دورية ودون ادانة للتاريخ كان وصفا واقعيا يثبت الحركة والزمن والتاريخ . فالتقابل بين العقل والهوى ، بين الموضوعية والذاتية ، بين الخارج والداخل ، بين الامر والتلقائية ، بين التسليم والرفض ، تقابل يعبر عن الموقف الانسانى العام فى كل زمان ومكان باضافة بعض النضج فى التجربة البشرية اثر تراكم التجارب والاستفادة منها . ثم تتحول البداية الزمانية الافتراضية الاولى فى الصورة الفنية فى اول العالم الى بداية زمانية فعلية ساعة ظهور الوحي وعلان النبوة . ويبدو التفسير النمطى للوقائع ايضا . فكل ما وقع من حوادث التاريخ وقعت انماطه فى الجيل الاول . ويصعب تغيير التاريخ دون نمط . ولذلك يكون تطور التاريخ فى بنائه ، ويكون ماضيه فى حاضره ، وحاضره ماضيه . يتم تفسير

(٢٤٦) تنبيط الوقائع أو تفسير الوقائع الحالية طبقا لانماط سابقة وكانها تتحقق لنبؤتها معروف فى تاريخ الاديان والدراسات المعاصرة حول الكتب المقدسة باسم stcréotype .

الحاضر بالماضى والماضى بالحاضر . فالشعور الانسانى واحد ، والموقف من الحياة واحد . فلا تاريخ بلا شعور ولا شعور بلا تاريخ (٢٤٧) .

وفى كلتا الحالتين ، البداية الاولى والبداية الثانية يظهر الدرس المستفاد وهو أن الانتقال من الوحدة الى التشتت عمل من أعمال العقل أو بتعبير أدق نقص فى العقل وتحكم بالهوى وتأويل للنصوص وأعمال للجهد وكان السؤال عن العلة جريئة تستحق العقاب ، وكان عقل الانسان قاصرا عن فهم الاسباب بل ولا يجوز للانسان أن يتساءل وإن يستدرك (٢٤٨) . تعنى البداية الاولى أن الايمان بالتوحيد يقتضى التسليم وأن أى استنهام بعد الايمان يدل على عدم صدق الايمان مع أن ابراهيم سأل حتى يطمئن قلبه واستجيب لسؤاله . فالسؤال

(٢٤٧) فى بيان أول شبهة وقعت فى الملة الاسلامية وكيفية انشعابها ومن مصدرها ومن مظهرها . وكما قررنا أن الشبهات التى فى آخر الزمان هى بعينها تلك الشبهات التى وقعت فى أول الزمان كذلك يمكن أن يقرر فى زمان كل نبي ودور كل صاحب ملة وشريعة أن شبهات أمته فى آخر نائسنة من شبهات خصماء أول زمانه من الكفار والمنافقين وأكثرها من المنافقين وأن خفى علينا ذلك فى الأهم السبالة لتهدى الزمان فلم يخف فى هذه الأمة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافق زمن النبي ، الملل ج ١ ص ٢٣ .

(٢٤٨) وأنت ترجع فى أمرك كله الى عقلك الفاسد ورايك الاعرج فتقول قهد فعل فلان ولم كان ومم كان . أنت يا جاهل قد ضارع قولك قول إبليس حين قاس . . . فأنت تعارض كما عارض وليك الشيطان . ثم من أدل الأدلة أنك لو تقطعت واجتهدت لم يصبح لك أصلح تعتمد عليه ألا أن تكذب وتنقل الكذب لتستريح اليه ولا راحة لكذاب . . . وأيضا فتأويلك القرآن على غير تأويله ، وقولك فيه برايك الفقير ومخالفتك للسلف وخروجك من العلم ورجوعك الى الجهل الذى هو أولى بك ، وقولك فى حجتك روى فلان وفلان فأنت ضال مضل تركت السواد الاعظم وتركت طريق المواضحة . . . فإله الله فى نفسك ! انتبه ، ودع ما يريبك لما لا يريبك ، ولا تتبع هواك فليس على وجه الأرض شخص يعدل عن السنة والجماعة والآلة الا كان متبعاً لهواه ناقصاً لعقله خارجاً من العلم والتعارف . فالزم للحق ترشد . . . التنبيه ص ١١ — ١٢ .

والاستفسار والاستدراك نزوع انساني لا يجحد (٢٤٩) . كما نشأت الشبهات في أول الزمان من اعمال العقل فانها نشأت أيضا في أول ظهور الوحي وعلان النبوة من اعمال العقل والسؤال والرغبة في المعرفة والقياس والبحث عن العلة . فكل اعمال للعقل خروج على النبوة ، وكل سؤال انحراف عنها . فالخوارج هم العقلاء والعقلاء هم الخوارج ! ان السؤال ليس شبهة بل هو خلق حضارى وبداية لتحدى الواقع وتنظيره بالفكر . والاستدراك ليس هدما بل هو عثور على تصور متناسق للعالم حتى يشعر الانسان بوثام مغرفى مع الطبيعة يستطيع بعده من السيطرة على قوانينها وتسخيرها لصالحه . ومادام التفسير خلقا انسانيا يعبر عن وجود الانسان في موقف فانه يكون معبرا بالضرورة عن هذا الموقف الذى يتدخل فيه الهوى والانفعال والمصلحة . ويكون السؤال : هل هذا الهوى ذاتى أم موضوعى ؟ هل هذه المصلحة فردية أم جماعية ؟ وبالإجابة على ذلك يتحول الوحي الى حضارة ، والنبوة الى تاريخ . وهذا كله ليس سلبا بل ايجاب ، وليس نقصا بل كمال ، وليس سقوطا بل رفع ، وليس طردا أو حرمانا بل تكليف وحرية (٢٥٠) . ان تحويل العالم الطبيعى الى عالم مدرك ليس نفيا

(٢٤٩) انك في تسلييك الاول انى الهك واله الخلق غير صادق ولا مخلص اذ لو صدقت انى اله العالمين ما احتكمت على بلم فانى الله الذى لا اله الا انا لا تسال عما افعل والخلق مسؤول ، الملل ج ١ ص ١٨ (وهو ما اثير أخيرا في مجلس الشعب المصرى حين حاول فقيه السلطان تطبيق هذه الآية الخاصة بالله على الحاكم واعتراض فرق المعارضة عليه) .

(٢٥٠) فلم يخف في هذه الامة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافق زمن النبى اذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأسر وينهى وشرعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى ، وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدل فيه . فمن اعترض على الرسول الحق أولى أن يصير خارجيا . أو ليس ذلك قولا بتحسين العقل وتقييحه وحكما بالهوى في مقابلة النص واستكبارا على الامر بقياس العقل ... وتصريح بالقدر ... وتصريح بالجبر ... صارت الاعتراضات كالبذور وظهر منها الشبهات كالزروع ، الملل ج ١ ص ٢٣ — ٢٥ .

للوحى بل هو تمثل للوحى كعرفة قبل استعماله كموجه للسلوك وتاصيله كبناء نظرى مثالى للعالم . فالوحى لا يتحدث بنفسه بل يعطيه الانسان اتساقه العقلى ويكتشف اساسه النظرى . والانسان ليس آلة تؤمر فتطيع بل هو امكانيات للفهم والتمثل وقدرات للسلوك القائم على البواعث وامكانية حركة تلقائية تعبر عن طبيعته المثالية . اوامر الوحى ليست قواهر وزواجر وموانع وروادع بل موجّهات للسلوك ، وبواعث للفعل ، تثبيت لغاية ، وتأسيس لنظير ، وازدهار لطبيعة ، واكتمال لموقف .

ويعيد التسايرى نفسه ، ويدور الشعور فى التاريخ ، ويخرج علم الكلام فى بداية ثلاثة ناشئا عن اعمال العقل فى النص . ولما كان العقل صورة للجهد الانسانى فقد يكون اقرب الى الهوى او الراى او المصلحة او سوء النية او التفاق . ولما كان العقل اعور اى لا يرى الا من جانب واحد نشأت الفرق ، كل منها يعبر عن جانب ، وكلها نتيجة اعمال العقل ! فهل هذه صورة العقل ؟ الا يوجد عقل بديهى لا دخل فيه للهوى ؟ هل العقل سبب للسقوط والانحدار ام سبب للتطور والازدهار ؟ ويقوم حكم العقل على القياس . ويعنى القياس بالضرورة التماثل بين شبيهيين وهو قياس الشبه . ومن ثم يؤدى القياس الى قياس الغائب على الشاهد مما يؤدى بدوره الى التخصير فى حق الغائب والفلو فى حق الشاهد اى ازال الغائب الى مستوى الشاهد ورفع الشاهد الى مستوى الغائب . فالقياس يقلل المسافة بين المثالى والواقعى حتى يتم الغاؤها كلية فى النهاية . وهى حقيقة معرفية تعبر عن الموقف الانسانى فى ادراكه لنفسه وللعالم . فهو يعبر عن الغائب بالشاهد ان كان يريد الواقع والعمل والتاريخ . ويعبر عن الشاهد بالغائب ان كان الشاهد متازما يريد دفعه الى المثال ولو التعبير عنه بالتمنى . وقياس العلة كقياس الشبه محاولة للسيطرة على العالم واخضاعه بعمد فبه وتخليه . هو قياس يبحث عن سبب الوجود ومن اجل اكتشاف قوانين الطبيعة حتى يسير الانسان معها ، يستمد منها قوته

ويوحدوها مع قواها . قامت المعارضة السرية في الداخل بالحكم على الخالق في الخلق وانتهت الى الغلو . وقامت المعارضة العلنية في الداخل بالحكم على الخلق في الخالق وانتهت الى التقصير . الاولى حلولية الصفات والثانية مشبهة الافعال . الاولى تشبه الخالق بالخلق والثانية تشبه الخلق بالخالق (٢٥١) .

وترد بعض الحركات الاصلاحية الحديثة الاعتبار لهذا المسار الطبيعي من الوحدة الى التعدد باعتبار انه من صنع العقل والتفسير والتأويل لفهم النص وتعقيل العقيدة . فانفصام الوحدة وتحولها الى فرق وشعب ليس ظاهرة سلبية تدل على عصيان بل هي بداية الفكرة

(٢٥١) الجنوح الى الهوى في مقابل النص ، فاللعين الاول لما أن حكم العقل على من لا يحكم عليه العقل لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق أو حكم الخلق في الخالق . الاول غلو والثاني تقصير . فصارت من الشبهة الاولى مذاهب الحلولية والمشبهة والغلاة من الروافض حيث غالوا في حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال . وصارت من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والجسمية حيث قصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة الافعال حلولية الصفات . وكل واحد منهم امور باى عينيه يشاء . فان من قال انما يحسن منه ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق . ومن قال بوصف البارئ تعالى بما وصف به الخلق أو بوصف الخلق بما وصف به البارئ عز اسمه فقد اعتزل عن الحق . وسنح القدرية حتى في طلب العلة في كل شيء وذلك من سنح اللعين الاول اذ طلب العلة في الخلق أولا والحكمة في التكليف ثانيا والفائدة في التكليف السجود لآدم ثالثا ، وعنه نشأ مذهب الخوارج اذ لا فرق بين قولهم لا حكم الا الله ولا يحكم الرجال وبين قوله لا تسجد الا لك اسجد لبشر خلقتهم من صلصال ... ؟ وبالجملة ، كلا الطرفين في قصد الامور ذميم . فالمعتزلة غالوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا الى التعطيل بنفى الصفات المشبهة وقصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام ، والروافض غالوا في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الحلول . والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال ، الملل ج ١ ص ١٩ — ٢٠ .

ونشأة الحضارة (٢٥٢) . وقد ساهمت في ذلك عوامل عدة منها عامل حضارى وهو فعل الحضارات القديمة الدخيلة ، وضرورة الرد عليها ، ومنها عامل اجتماعى فقهى أى فعل الاحداث الجديدة وضرورة فهمها واستنباط أحكام لها . ومنها عامل سياسى أى التعبير عن الصراع بين السلطة والمعارضة . كما يتطلب ذلك معرفة الظروف القديمة التى أدت الى نشأة الحضارة وكيفية نشأتها ثم معرفة الظروف الحالية التى يمكن أن تساعد على نشأة حضارة جديدة ثم مقارنة بين المرحلتين . فإذا تشابهت الظروف تشابهت الحلول والمواقف الحضارية . وإذا اختلفت الظروف اختلفت أيضا الحلول والمواقف وتحتم اعادة الاختيار من جديد . وهنا تبدأ عملية تنقية التراث ونقد التراث واعادة الاختيار بين البدائل (٢٥٣) . وبناء على ذلك حاولت الحركات الإصلاحية الحديثة اعادة وصف نشأة علم الكلام وتطوره لتصفيته من شوائبه التاريخية والتوقف في مسأله العقائدية التى لا ينتج عنها أثر عملى لتغيير الواقع

(٢٥٢) غير أن شيئا لم يقف في سبيل الدعوة الاسلامية ، ولم يحجب ضياء القرآن من الاطراف النائية عن مثار النزاع ، وكان الناس يدخلون فيه أفواجا من الفرس والسوريين ومن جاورهم والمصريين والافريقين ومن يليهم ، واستراح جمهور عظيم من العمل في الدفاع عن سلطان الاسلام وأن لهم أن يشتغلوا في أصول العقائد والاحكام بما هداهم اليه سير القرآن اشتغالا يحرص فيه على النقل ولا يهمل فيه اعتبار العقل ، ولا يقضى فيه من نظر الفكر . ووجد من أهل الاجلاص من انتدب للنظر في العلن والقيام بفريضة التعليم ومن أشهرهم الحسن البصرى فكان له مجلس للتعليم والامادة في البصرة يجتمع اليه الطالبون من كل صوب ، وتمتحن فيه المسائل من كل نوع وكان قد التحف بالاسلام ولم يتبطنه أناس من كل ملة دخلوه حاملين لما كان عندهم راغبين أن يصلوا بينه وبين ما وجدوه . فثارت الشبهات بعد ما هبت على الناس أعاصير الفتنة ، واعتمد كل ناظر على ما صرح به القرآن من اطلاق العنان للفكر . وشارك الدخلاء من حق لهم السبق من العرفاء ، وبدت رؤوس المشاكين تعلو بين المسلمين ، الرسالة ص ١٢ — ١٣ .

(٢٥٣) التراث والتجديد ص ١٨ — ٢١ ، ص ١٥٧ — ١٦٨ .

الحالى بل والتي قد ينتج عنها اثر مضاد(٢٥٤) . كما تهدف بعض الحركات الإصلاحية الى العودة الى الوحدة الاولى بطريق صحى تقضى على هذا التشتت والتفرق وتعيد الوحدة الوطنية . فاذا كان الغرض من ذلك التوحيد بين المذاهب فلا يعنى ذلك التوحيد بين الجماعات وتحقيق نوع من المصالحة الوطنية بين عدة قوى اجتماعية بل يعنى توحيد الفكر ذاته والرجوع الى الاصول الاولى واعادة تفسيرها بناء على متطلبات الواقع ، وتخليص المذاهب الفكرية من الوقائع التاريخية القديمة التى سببت نشأتها(٢٥٥) .

(٢٥٤) مضى زمن النبنى وهو المرجع فى الحيرة والسراج فى ظلمات الشبهة ، وقضى الخليفتان بعده ما قبلهما من العبر فى مواجهة الاعداء وجمع حكمة الاولياء . ولم يكن للناس من الفراغ ما يخلون فيه من عقولهم ليبطلوها بالبحث فى مبانى عقائدهم . وما كان من اختلاف قليل رد اليهما وقضى الامر منه بحكمها بعد استشارة من جاورها من اهل البصر بالدين ان كانت حاجة الى الاستشارة . واغلب الخلاف كان فى فروع الاحكام لا فى اصول العقائد . ثم كان الناس فى الزمنين يفهمون اشارات الكتاب ونصوصه ، يعتقدون بالتنزيه ، ويفوضون فيما يوههم بالتنبيه ، ولا يذهبون وراء ما يفهمه ظاهر اللفظ ، الرسالة ص ٩ ، انه من المعلوم أن المسلم عند كل مطلع على تاريخ الامة المحمدية ان ايمان اهل الاسلام بجميع ما جاء به الرسول كان فى عصره السعادة مستندا للقرآن والحديث مؤيدا بادلة العقل السليم الناهج فى المنهج القويم خالصا من شوائب الشبه والاهواء سليما من غوائل الاغاليظ واختلاف الآراء . ولذلك كانت ثرة يائنة وزهرة ساطعة مكنت ترى افراد الامة محافظين على اقامة العبادات وانتظام شان المعاملات وممثلين للوامر منتهين عن المنكرات ، متحلين بأخلاق الدين الحسنة ، وآدابه المستحسنة لانه متى طاب الاصل طابت الفروع ، وعذوبة الماء تنشا من صفاء ينبوع . وقد دام ذلك فى المسلمين وجماعة الموحدين ، الحصون ص ٣ .

(٢٥٥) . . . مع التوفيق بين المذاهب على قدر استطاعتى معرضا عن كل ما كثر فيه القال والقيل معبولا على ما يقتضيه الدليل غير متعصب لمذهب دون مذهب بل أدور مع الحق حيث دار لان الله انما

=

لذلك لا يعتبر ظهور الحركات الفكرية داخل الحضارة الاسلامية بدعا واهواء فذلك حكم قيمة وليس حكم واقع بل هى حركات طبيعية عبرت عن البيئة الثقافية التى انتشرت فيها الدين الجديد بأسلوب هذا الدين ، وهى عملية حضارية طبيعية (٢٥٦) . فقد نشأ علم الكلام كنظرية فى العقل ومحاولة لتنظيم الاحداث وايجاد الادلة والبراهين وهو ما يسمح به الوحي ذاته بخلاف مراحل الوحي السابقة التى لم يستطع العقل تنظيمها ، وكان السبيل اليها العاطفة والقلب والانفعالات او الارادة المطلقة التى لا تبرير لها (٢٥٧) . وقد كان الاعتماد على العقل من طبيعة

كلف عباده بها يقتضيه الدليل فى الاعتقاد والعمل . ولم يكلف احدا منهم بأن يكون اشعريا او ماتريديا او معتزليا او فلسفيا او غير ذلك . وعلى العاقل المنصف أن يدور مع الدليل الصحيح أينما دار وأن يعرف الرجال بالحق والا يعود الا على صحيح الانتظار ، القول ص ٢ .

(٢٥٦) كما عرف الاولون من العباسيين ، ما كان من الفرس فى اقامة دولتهم وقلب دولة الامويين ، واعتمدوا على طلب الانصار منهم واعدوا لهم منصات الرقعة بين وزرائهم وخواصيهم فعلا أمر كثير منهم وهم ليسوا من الدين فى شيء . وكان فيهم المانوية واليزدية ومن لا دين له وغير أولئك من الفرق الفارسية فأخذوا ينفثون من أفكارهم ويشيرون بحالهم وعقائهم الى من يرى مثل آرائهم أن يقتدوا بهم فظهر الاتحاد وتطلعت رؤوس الزندقة حتى صدر أمر المنصور بوضع كتب لكشف شبهاتهم وابطال مزاعمهم ، الرسالة ص ١٥ — ١٦ .

(٢٥٧) هذا النوع من العلم ، علم تقرير العقائد وبيان ما جاء فى النبوات ، كان معروفا عند الامم قبل الاسلام . ففى كل أمة كان القائلون بأمر الدين يعملون لحفظه وتأييده . وكان البيان من أول وسائلهم الى ذلك . لكنهم كانوا ينحون فى بيانهم نحو الدليل العقلى وبناء آرائهم وعقائدهم على ما فى طبيعة الوجود او ما يشتمل عليه نظام الكون بل كانت منازع العقول فى العلم ومضارب البدين فى الالزام بالعقائد وتقريبها من مشاعر القلوب على طرفى نقيض . وكثيرا ما صرح الدين على لسان رؤسائه أنه عدو العقل ، نتائج ومقدماته ، فكان ما فى علوم الكلام من تأويل وتفسير وادهاش بالمعجزات او الهاء بالخيالات يعلم ذلك من له المام بأحوال الامم قبل البعثة الاسلامية . جاء القرآن منهج بالدين منهجا لم يكن عليه ما سبقه من الكتب المقدسة

الوحى وبواعثه وليس من خارجه من حضارة أخرى أو من ضرورة الحوار معها . ولم تكن الباطنية فرقة كلامية بقدر ما كانت فرقة فلسفية أو صوفية أو فقهية كرد فعل على مسألة العقل والنقل وإيجاد بعد ثالث هو القلب أو الباطن . فهي تشارك العقل ضد النقل في التأويل ثم تفترق عن العقل في وسيلة التأويل (٢٥٨) . ونظرا لاهمية القضاء على

منهجها يمكن لاهل الزمن الذين أنزل فيه ولم يأت بعدهم أن يقوموا عليه فلم يقصر الاستدلال على نبوة النبی بها عهد الاستدلال به على النبوات السابقة بل جعل الدليل في حال النبی مع نزول الكتاب عليه في شأن من البلاغة عن محالته فيه ولو في مثل أقصر سورة منه . وقضى علينا من صفات الله ما أذن الله لنا ما أوجب علينا أن نعلم . لكن لم يطلب التسليم بالمجرد أنه جاء بحكاية ولكن أقام الدعوى وبرهن وحكى مذاهب المخالفين وكر عليهم بالحجة ، وخاطب العقول وطالب بالامعان فيها لتصل بذلك الى اليقين بصحة ما دعاه ودعا اليه حتى أنه في سباق قصص أحوال السابقين كان يقرر أن للخلف سببة لا تغني وقاعدة لا تتبدل . وتأخى العقل بالدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل . وتقرر بين المسلمين كافة — الا من لا ثقة بعقله ولا بدينه — أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به الا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على ارسال الرسل وعلمه بما يوحى به اليهم وارادته لاختصاصهم برسالته وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة وكالتصديق بالرسالة نفسها . كما أجمعوا على أن الدين أن جاء بشيء قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل . فاعتبار حكم العقل مع ورود أمثال من المتشابهات في النقل فسح مجالا للناظرين خصوصا دعوة الدين الى التفكير في المخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط للعلم بأن كل نظر صحيح فهو قود الى الاعتقاد بالله على ما وصفه بلا غلو في التجريد ولا دنو من التحديد ، الرسالة ص ٥ — ٩ .

(٢٥٨) على هذا النزاع بين ما تطرق من نظر العقل ما توسط أو غلا من الاستمسك بظاهر الشرع ، والكل على وفاق على أن الاحكام الدينية واجبة الاتباع ما يتعلق فيها بالعبادات والمعاملات وجب الوقوف عنده وما مس بواطن القلوب وملكت النفوس مرض توطین النفس عليه . وكان وراء هؤلاء قوم من اهل الطول والذهريين وطلبوا أن يحملوا القرآن ما حملوه عند التصاقهم بالاسلام وأفرطوا في التأويل وحولوا كل عمل ظاهر الى سر باطن ، وفسروا الكتاب بما يبعد عن

وحدة الأمة جعلت الحركات الإصلاحية موضوع الفرق في مقدمة الرسالة ليس في مؤخرتها كما هو الحال في المصنفات التقليدية عندها ضمت موضوع الفرق كملحق للإمامة .

ب — التاريخ الموجه . ويصاغ مسار التاريخ من الوحدة الى التفرق لا على نحو شعري ، صورة العصيان ، بل على نحو تاريخي خالص بناء على توجيه خاص من حديث الفرقة الناجية الذي يحكم من قبل بان النجاة في الوحدة والهلاك في التفرق ، ويحدد عدد التشعب والتفرق ويحصيها في اثنين وسبعين . وبالرغم من محاولة المؤرخ ضبط كل فرقة وجصرها وتبني نظرة موضوعية محايدة الا ان حديث الفرقة الناجية يظل موجهاً له . ويختلف مؤرخ عن آخر في نسبة التاريخ الموضوعي الى التاريخ الموجه . فقد يعرض المؤلف للفرق أولاً عرضاً موضوعياً ثم يعود فينقدها فاصلاً بين العرض والنقد . وهو يقوم في ذلك على التاريخ الموجه (٢٥٩) . وقد يعرض المؤلف عرضاً موضوعياً للفرق داخل الحضارة وخارجها دون نقد ولكنه يقوم أيضاً على التاريخ الموجه دون استعماله صراحة في العدد والاحصاء (٢٦٠) . وقد يعرض المؤلف عرضاً موضوعياً للفرق داخل الحضارة مبيناً الانتقال من الوحدة الى التفرق (٢٦١) . وقد يعرض المؤلف منذ البداية للفرق بالتاريخ

تتأول الخطاب بعد الخطأ عن الصواب ، وعرفوا بالباطنية أو الاسماعيلية ، ولهم أسماء أخرى تعرف في التاريخ فكانت مذاهبيهم غائلة الدين وزلزال اليقين وكانت لهم فتن معروفة وحوادث مشهورة ، الرسالة ص ١٦ — ١٧ .

(٢٥٩) هذا هو ما اتبعه الملطي الشافعي في « التنبيه والرد » في عرضه لمقالات الفرق الاربعة : الرافضة والمعتزلة والمرجئة والخوارج ثم نقدها بعد ذلك .

(٢٦٠) هذا هو موقف الرازي في « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » وكذلك ابن حزم في « الفصل » .

(٢٦١) هذا هو اختيار الأشعري في « مقالات الاسلاميين » .

الموجه (٢٦٢) . وفي كل الحالات ينتقل الشعور من التاريخ الفكرى النمطى الى التاريخ الموجه ، وترفض الفرق كلها الا واحدة .

ويستعمل التاريخ الموجه اما فى تاريخ الفرق او فى نسق العقائد . وفى تاريخ الفرق يقوم التاريخ الموجه بتتبع نشأة الفرق طبقا لتوجيه فكرى مسبق من النص الدينى . فلا يكون البحث التاريخى بحثا خالصا بل تحقيقا لفكرة مسبقة والبحث عنها فى الوقائع الدالة عليها بل وتنظيم الوقائع طبقا لها واختيار ما دل عليها منها (٢٦٣) . وفى نسق العقائد القائم على التاريخ الموجه يكفى بذكر العقائد النمطية لا تلك التى خرجت عليها (٢٦٤) . ومن مصنفات العقائد ما يضع التاريخ الموجه فى البداية

(٢٦٢) هذه هى طريقة البغدادى فى « الفرق بين الفرق » .

(٢٦٣) وهو المنهج الذى اتبعه البغدادى فى « الفرق بين الفرق » ، والايجى فى « العقائد » لبيان افتراق الامة على ثلاث وسبعين فرقة ومقائد الفرق الناجية . وكذلك هو المنهج المتبع عند الاسفراينى فى « التبصير » والعلوى فى « بيان الاديان » ، والملطى الشافعى فى « التنبيه والرد » . وهو أيضا المنهج المتبع جزئيا عند الشهرستانى فى « الملل والنحل » ، الفرق ص ٦ ، وأنا ذكر لك فى هذا الجزء الثالث الفرق الاثني والسبعين فرقة ومن هى بأسمائها ، وما ينتحل من كفرها وعدوانها وانها بانتحالها وفعالها فى النار ... التنبيه ص ١٢ — ١٣ ، سألتكم — أسعدكم الله بمطلوبكم — شرح معنى الخبر المأثور عن النبى فى افتراق الامة ثلاثا وسبعين فرقة منها واحدة ناجية تصير الى الجنة عالية وبواقيتها عادية تصير الى الهاوية والنار الحامية وطلبتم الفرقة الناجية التى لا يزل بها القدم ، ولا تزول عنها النعم وبين فرق الضلال الذين يرون ظلام الظلم نورا واعتقاد الحق ثبورا وسبيلون سعيرا ، ولا يجدون من دون الله نصرا . فرايت أسعافكم بمطلوبكم من الواجب فى ابانة الدين القويم والصراط المستقيم وتمييزها من الأهواء المنكوسة والآراء المعكوسة ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من يحيى عن بينة ، الفرق ص ٣ .

(٢٦٤) وتستوفى اقسام الفرق الاسلامية ثلاثا وسبعين فرقة ، الملل ج ١ ص ٥٣ ، ويقسم البغدادى ابواب « الفرق » على النحو الآتى :

=

وليس في النهاية فتصير العقائد موجهة وليس التاريخ . وهناك مقدمات أخرى لمصنفات العقائد الغرض منها بيان اعتقاد الفرقة وهي في الغالب الفرقة الناجية وتفنيد آراء الفرق الأخرى . ومعظمها مقدمات لمصنفات عقائدية خالصة مهية العقل فيها تبريرها . وأصحابها من الفقهاء الأشاعرة . وهي المؤلفات التي تعتبر نواة المصنفات العقائدية الكاملة التي تعرض لبناء العلم ذاته والغالب عليها اثبات آراء أهل السنة والجماعة وتفنيد آراء المعتزلة (٢٦٥) . يستعمل التاريخ الموجه اذن في

(أ) في بيان الحديث المأثور في افتراق الأمة ، ص ٤ — ١١ ، (ب) في كيفية افتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة ص ١١ — ٢٨ ، (ج) في بيان تفصيل مقالات فرق أهل الأهواء وبيان فضائح كل فرقة منها على التفصيل ص ٢٨ — ٣٠ ، (د) في بيان الفرق التي انتسبت إلى الإسلام وليست منه ص ٢٣٠ — ٣١٢ ، (هـ) في بيان أوصاف الفرقة الناجية ص ٣١٢ — ٣٦٥ .

(٢٦٥) أما بعد ، فانك سالتني ان اصنف لك كتابا مختصرا ابين فيه جملا توضح الحق وتدمغ الباطل فرأيت اسعافك بذلك رزقك الله الخيرات واعانك على الخير والمطلوبات ، اللع ص ١٧ ، أما بعد فان كثيرا من الزائعين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتناولوا القرآن ، وخالفوا روايات الصحابة في رؤية الله ، وأنكروا الشفاعة ، وجحدوا عذاب القبر ، ودانوا بخلق القرآن ، وأيقنوا أن العباد يخلقون الشر ، وزعموا أن الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء ، وزعموا أنهم ينفردون بالقدر على أعمالهم وزعموا أن من دخل النار لا يخرج منها ، وأنكروا أن يكون له يدان ، الابانة ص ٧ — ٨ ، أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه يجب أن يقول : آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى والحساب واليزان والجنة والنار حق كله ، الفقه ص ١٨٤ ، وسيوضح لك أيها المشوق إلى اطلاع على قواعد أهل السنة المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة أنه لم يستأثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق فأشكر الله تعالى على اقتفائك لأثارهم وأنخراطك في سلك نظامهم وعيادهم واختلاطك بفرقهم فمعسك أن تحشر يوم القيامة في زمريهم ، الاقتصاد ص ٣ — ٤ .

المؤلفات العقائدية كمقدمة لها لتوجيه العقائد دون ذكر للفرق (٢٦٦) .
وهناك بعض المؤلفات العقائدية لا يهمها الا ان تعلم اعتقادات الفرقة
التي ينتسب اليها المؤلف ، وهى أيضا في الغالب الفرقة الناجية دون
اية محاولة للاقناع النظرى بها ، وهى التى أصبحت فيما بعد موضوع
الشروح على المقون (٢٦٧) . وبعض المؤلفات الكلامية الاخرى موضوعة
للعبرة والاستبصار والحفاظ على العقيدة . مهمتها تربوية خالصة
للمحافظة على العقائد واقامتها على أسس راسخة والتنبيه الى مواطن
الخطر في الديانات والنحل الاخرى . فهى أيضا دفاع تربوى دينى
لترسيخ الايمان أو دفاع تأسيسى ليس المقصود به الرد على الخصوم
بل تأسيس العقيدة وإيجاد أصول عقلية في الايمان حتى يتحول الى
تصديق أو حتى يطئن القلب كما حدث ذلك لابراهيم . ويكون ذلك في
معرض تأسيس العقيدة الاسلامية. ضمن تاريخ الايدان (٢٦٨) . وقد

(٢٦٦) يعتمد ملا القارى على حديث الفرقة الناجية قبل بداية
شرح عقائد أهل السنة كما عرضها أبو حنيفة في « الفقه الاكبر » شرح
الفقه ص ٢ .

(٢٦٧) وذلك مثل « الفقه الاكبر » ، « العقائد النسفية » ،
« العقائد العنصرية » ، « جوهرة التوحيد » ، « العقيد التوحيدية » ،
« الخريدة البهية » ، « جلمع زيد التوحيد » ، « وسيلة العبيد » .

(٢٦٨) فلما وفقنى الله لمطالعة مقالات أهل العلم من أرباب الديانات
والملة وأهل الاهواء والنحل ، والوقوف على مصانرها ومواردها واقتناص
اوائسها وشواردها أردت أن أجمع ذلك في مختصر يحوى جميع
ما تدين به المتدينون ، وانتحل المتحلقون عبرة لمن استبصر واستبصارا
لن اعتبر ، الملة ج ١ ص ٤ ، فالله الله عباد الله ، اتقوا الله في
انفسكم ولا يفرنكم أهل الكفر والالحاد ومن موه كلامه بغير برهان
لكن بتمويهات ووعظ على خلاف ما اتاكم به كتاب ربكم وكلام نبيكم
فلا خير فيما سواهما . واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن
فيه ، وجهر لا سر تحته ، كله برهان لا مسامحة فيه . فاياكم وكل
قول لم يبين سبيله ولا وضع دليله ولا تعوجا عن ما مضى عليه نبيكم
وأصحابه ، الفصل ج ٢ ص ١٠٩ ، وقد أثبت ما يسر المتعلم
والمعلم وينفع الجاهل سماعه ويزيد البصيرة بصيرة ، التنبيه ص ١ ،

يكون الكتاب جدليا من اوله الى اخره ردا على كتاب آخر ، ردا من مذهب على مذهب بتفنيد النصوص والدفاع ضد الهجوم ودحض الافتراءات والادعاءات وتصحيح التشويهات والتحريفات (٢٦٩) . وتعتبر كل كتب الفقهاء

ودلتك على منهج اسلامه ، وجعلت كتابي هذا معقلا للمسلمين فمن نظر فيه متفهما لمعانيه محتفظا لاصوله ومحتجا بفصوله وناظرا فيه ازداد بصيرة ، التنبيه ص ١٣ ، ليكون مجموعها للعالم تذكرا وللمتكلم تبصرة ، الاصول ص ١ ، هذا وقد استدعيتكم ذكر لمع من الادلة قواعد عقائد اهل السنة والجماعة فاستخرت الله في اسمائكم بمناكم والله المستعان وعليه التكلان ، لمع الادلة ص ٧٥ ، فدونك ايها الساري هذا النبراس ، كتاب وهدى فيه نور للناس ، يرشدك الى المكامن الخفية من شرح العقائد النسفية ، حاشية التفتازاني ص ٢ ، فافترضت ظلمة من ظلم الدهر ونبوة من انساب النوايب وانتهزت فرصة من عين الزمان وخفة من زحام الشوائب ، واخذت في تصنيف مختصر مرسوم بالمقاصد منعلوم فيه غرر الفرائد ودرر الفوائد وشرح له يتضمن بسط موجزه وحل لغزه وتفصيل مجمله معضلة مع تحقيق للمقاصد وفق ما يرتاد ، وتدقيق للمعاهد وفق ما يضد ، وتحرير للمسائل بحسب ما يراد ولا يزداد ، وتقرير للدلائل بحيث لا يضاد ولا يصاد بالفاظ تنفتح بها الآذان وتنشرح الصدور وتنفطر بالانهار والازهار جبال وصخور ، ومعان تتهل بهما وجوه الاوراق وتبتسم ثغور الطور ، وتتلالا خلال الكلام كأنها نور على نور باذلا الجهد في ايراد مباحث قلت عناية المتأخرين بها من المتكلمين . وقد بالغ في الاعتناء بها المحققون من المتقدمين لا سيما السمعيات التي هي المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في اصول الدين والعروة الوثقى والعمدة القصوى لاهل الحق واليقين ، شرح المقاصد ص ٣ .

(٢٦٩) ... وعلى آلة الطيبين . اللهم نستعينك على جهاد الاعداء والرد على السفهاء ونسالك كلمة العدل في الغضب والرضا . وقد قرأت أسعدك الله بطاعته ووفئك لاتباع مرضاته بكتاب الماजन السفیه وفهمت ما ذكره فيه فرايته كتاب انسان حقق على اهل الدين شديد البغض على المسلمين يحكى عنهم ما ليس في قولهم ويرويههم بما ليس من مذهبهم جراءة منه على الكذب والبهتان وتهادنا وتهاوننا منه بركوب الاثم والعدوان ، ورايت مع ذلك متعبدا لعلوه متجاوزا القدرة واضعا نفسه في غير موضعها . وذكر المعتزلة فشتهم وبهتهم بما ليس فيهم واوهم جهل الرافضة وحشو اهل

الكلامية أيضا من هذا النوع (٢٧٠) . وفي العقائد المتأخرة قد يكون التاريخ الوجه أيضا مقدمة للعقائد ، وفي هذه الحالة يكون بديلا عن المقدمات النظرية ، ويكون التاريخ التفصيلي العددي الذي يصدر حكما بهلاك الفرق كلها وبنجاة فرقة واحدة وتسبيتها (٢٧١) . كما يذكر حديث الفرق في الحواشي والشروح المتأخرة أي أن التاريخ الوجه ظل ساريا في تاريخ العلم كله يعاد ويكرر دون توقف وما زال موجهها شعوريا للحضارة (٢٧٢) . وقد يذكر حديث الفرق في آخر المؤلفات الكلامية عندما يتحول التاريخ الى جزء من بناء العلم (٢٧٣) . حتى علم الكلام

الامامة انه من نظراء المعتزلة وكنائها وانه عالم بمذاهبها واقتوليلها . فاما اهل النظر واصحاب الكلام فقد علموا جميعا انه ليس بنظير للمعتزلة ولا كفاء لهم ، وانه كان زمانا تابعا من اتباعهم وحدثا من أحداثهم يختلف الى مجالسهم ويتعلم من أشياخهم الى ان الحد في دينه وجحد خالقه ونفته المعتزلة وباعدته عن مجالسها فحبله الغيظ الذي نخله والدهشة التي صار اليها على انه فضح نفسه بان وضع كتابا كذب عليها فيه ونحلها ما ليس من قولها وعاب بعضها بمذاهب هو يقول ببعضها بل يقول بها ويذهب اليها ولكن كيف يتعجب من شتم صاحب الكتاب المعتزلة والكذب عليها ورميها بها ليس من قولها . وقد الف مدة كتب في تثبيت الالحاد وابطال التوحيد وجحد الرسالة وشتم النبيين والائمة المهادين . وهي كتب مشهورة معروفة . وانا بعون الله اذكر لما في كتابه وناقضه عليها حرفا ومبين كذبه على العلماء وتحريفه لاقتوليلهم وبالله أستعين ، الانتصار ص ١ - ٣ .

(٢٧٠) ذلك مثل كتب السلفيين مثل ابن تيمية « موافقة صحيح المنقل لصريح المعقول » ، « منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة والقدرية » ، وكتاب ابن القيم « اجتماع الجيوش الاسلامية » ...

(٢٧١) هذا هو الحال في العقائد العضدية التي تبدأ بحديث الفرقة الناجية ، العقائد العضدية ص ٩ - ٢٥ ، قال النبي « ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة الذين هم علي ما انا عليه واصحابي » . وهذه عقائد الفرقة الناجية وهم الاشاعرة ، العضدية ص ٩ - ٣٥ .

(٢٧٢) جاشية الاتحاد ص ٤ ، تحفة المريد ص ٢٢ .

(٢٧٣) المواقف ص ٤١٤ .

المتلخر الذى يسوده الطابع العقلى الخالص لم يسلم من الانفعالات وتكثير الفرق والطمع فى ايمان الاشخاص (٢٧٤) .

ولكن هل يمكن كتابة تاريخ موضوعى للفرق دون ان يكون موجهة خاصة ولو كانت الفرق هى فرق المعارضة ؟ هل يمكن كتابة تاريخ لتراث المعارضة من وجهة نظر تراث السلطة ؟ ان ذلك يقتضى اتباع منهج تاريخى محايد يقوم على تقصى الحقائق وعلى ابتغاء الموضوعية المطلقة دون تحريف او تشنيع او زيادة او نقصان بالتحقق من صدق الروايات . وقد حاول ذلك بعض المؤلفين الذين اتبعوا هذا المنهج بدقة تامة فى التحقيق التاريخى لصحة الروايات والمصادر . لا تعارض فى هذه الحالة بين التاريخ الموجه والتاريخ الموضوعى بل ان الموضوعية التاريخية قد لا تدرك الا بالتوجيه الفكرى لها . فالتوجيه الفكرى هو الذى يحدد رؤية التاريخ . تقتضى الموضوعية عدة أمور منها : عدم النقصان فى رواية آراء المخالفين ، التوثيق من مصادر المعلومات ، عدم اخذ العقائد من روايات الخصوم ، الفصل بين المصادر الاولى والمصادر الثانية التى قد تشوه آراء المنقول ، عدم الخلط بين المذاهب ، عدم التشويه لها وتعهد تحريفها ، اخذ اقوال الخصوم بالفاظها وليس فقط بمعانيها ، الحياد فى النقل (٢٧٥) . . . الخ . ومع ذلك يصعب

(٢٧٤) يهاجم التفتازانى اللاادرية والشكك قائلا « والحق يعذبهم ولو بالنار يعترفون فيلقى ملثمهم او يحترقوا فتنتفىء شعلتهم ، المقاصد ص ٥٢ .

(٢٧٥) ورايت فى الناس حكاية يحكون من ذكر المقالات ، ويضنفون فى النجل والديانات ارادة التشنيع على من يخالفه ، ومن بين تبارك للنقص فى رواية لما يروونه من اختلاف المختلفين ومن بين من يضيف الى قول مخالفه ما يظن ان الحجة تلزمهم به . وليس هذا سبيل الربانيين ولا سبيل الفطناء المميزين . فحدائى ما رايت من ذلك على شرح ما التماسست شرحه من امر المقالات واختصار ذلك وترك الاطنالة والاكثر ، مقالات ج ١ ص ٧٣ ، وشرطى على نفسى ان اورد

كتابة مثل هذا التاريخ لعدة أمور أيضا منها أنه لا يمكن للشعور الموجه
مهما كان موضوعيا توجيهيا أن يكتب تاريخا موضوعيا للفرق . إذ لا يمكن
كتابة تاريخ نظري في مواقع صراع عملي ولا يمكن كتابة تاريخ محايد
دون نقد ، دفاع وهجوم ، مهما بلغ المؤرخ من حياد . فالمؤرخ جزء
من عملية الصراع ذاتها وطرف فيها بطريقة أو بأخرى ، بتعاطف أو ميل
أو هوى . لذلك لا يمكن كتابة عرض محايد دون تشويه للخصم ورسم
صورة « كاريكاتيرية » له . لا يمكن كتابة تاريخ المعارضة مع الدقة
المتناهية في الروايات بل قد يعتمد المؤرخ على رواية ضعيفة ما دام فيها
صورة مشوهة للمعارضة أو رأى يسهل نقده ، وموقف يمكن تجريحه ،
فينقل التراث المشوه دون الصحيح مع تلمس الأخطاء . وحتى مع النقل
الصحيح لا تسلم الرواية من تاويل .

وهذا ما حدث بالفعل في كتابة تاريخ الفرق . فمقد حدث خلط بين
القيمة والتاريخ . إذ توضع الفرقة الناجية أولا في البداية كبط تقاس
عليه الفرق الضالة وتعرض عقائدها كنموذج يحتذى لعقائد الفرق
الضالة وكان عقائد الفرقة الناجية هي الحق وما سواها انحرافات
عنه . والحققة أنه تاريخيا لم تظهر عقائد الفرقة الناجية الا في النهاية
عندما حددتها الاشعرية في مذهب متسق كرد فعل على سائر الفرق
الاولى التي كانت تقوم بدور أهل السنة في الدفاع عن التنزيه ضد

مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم من غير تعصب لهم ولا كسر
عليهم دون أن أبين صحيحه من فاسده ، وأعين حقه من باطله وأن
كان لا يخفى على الافهام الفكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق
ونفحات الباطل ، الملل ج ١ ص ١٤ ، ولكل فرقة مقالة على حياتها
وكتب صنفوها ، الملل ج ١ ص ٦٥ ، ونحن لا نستحل ما يستحل من
لا خير من تقويل احد ما لم يقله نصا وان آل قوله اليه اذ قد يلزم
ما ينتجه قوله فيتناقض فاعلموا ان تقويل القائل كافرا كان أو
مبتدعا أو مخطئا على ما يقوله نصا كذب عليه ولا يحل الكذب على
أحد ، الفصل ج ٥ ص ١٩ .

الثالیه والتجسیم (٢٧٦) . فلما انتقلت الاشعرية عليهم استحوذت على اسم اهل السنة وتحولت الفرقة الاولى التي كانت تقوم بدور اهل السنة الى فرق المعارضة . كانت المعارضة الاولى ، معارضة الفرق قبل انشقاق الاشعرية عليها ، عقائدية فعلية في حين كانت المعارضة الثانية بعد انشقاق الاشعري تهمة سياسية . وقد توضع الفرقة الناجية في النهاية كأوصاف وكنائها جماعة أو حزب أو قوة وليس فقط كمقائد ، وتكون بشخصها سلوكا يحتذى به . وكما بدأت الامة بوخدة الوحي الاولى ثم تشعبت الى اهل الاهواء والى الفرق المنتسبة الى الاسلام وهي ليست منه فانها ترجع كلها الى الفرقة الناجية ، فهي المفردة الصحيحة للوحي الاول والمتحدث الرسمي باسمه (٢٧٧) . بل ان تصنيف الفرق والفصل بين اهل الاهواء الذين ينتسبون الى الاسلام وبين فرق تنسب الى الاسلام وهي ليست منه حكم قبية على فرق تاريخية من الصعب اصداره . بل ولا يحق للمتكلم اصداره لانه يحتاج الى مقياس للحكم ، ومقياس حكمه آراؤه ومذاهبه حتى ولو كانت اعتقادات الفرقة الناجية خاصة وان ما يطلق عليه اسم الفرق الخارجية على الاسلام هي نفسها الفرق التي اطلق عليها اهل الاهواء

(٢٧٦) هذا هو ما اتبعه الملطي الشافعي في « التنبيه والرد » في بدنه شرح اهل السنة ، التنبيه ص ١٤ — ١٥ ، وهو أيضا ما اتبعه ابن حزم في « الفصل » اذ يقول فرق المقرين بعلّة الاسلام خمسة وهم : اهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ ، ويقول أيضا وأهل السنة الذين نذكرهم اهل الحق ومن عداهم فاهل البدعة . فانهم الصحابة رضي الله عنهم ومن سلك نهجهم من خيار التابعين رحمة الله عليهم ثم اصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلا فجيل الى يومنا هذا . ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الارض وغربها رحمة الله عليهم ، الفصل ج ٢ ص ١٠٧ .

(٢٧٧) هذا ما اتبعه البغدادى في « الفرق بين الفرق » وذكره اوصاف الفرقة الناجية في النهاية ، الفرق ص ٣١٢ — ٣٦٥ .

ولكن أكثر غلوا وتطرفا (٢٧٨) . وهل يجوز اصدار حكم شرعى مثل الخروج على الامة من منظور عقائدى ؟ ليست الامة وحدة عمل قبل ان تكون وحدة نظر ؟ ان الحكم على باقى الفرق بالانحراف عن النمط حكم صورى خالص يغفل الوظيفة الاجتماعية التى ادتها هذه الفرق كرد فعل على الاوضاع الاجتماعية كما هو الحال فى رد الفعل الاعتزالى لاثبات التنزيه ضد التالىبه والتجسيم ، وفى اثبات خلق الافعال ضد الجبرية ، وكرد فعل الخوارج ضد التوسط بين الحق والباطل والفصل بين الايمان والعمل . بل ان رد الفعل هذا هو الذى حفظ لوجودة الفكر مسارها وشواهدا وان كانت معلنة من فرق مختلفة وهو الذى حفظ التوازن بين تعدد المذاهب . هو شاهد تاريخى على استحالة ضياع الوحدة الفكرية للامة وتوازنها وعدم استقلالها على جانب دون جانب حتى لا تكون امة موراء (٢٧٩) .

ان توجيه الوقائع بأفكار مسبقة مناف للبحث التاريخى الموضوعى خاصة لو كانت افكارا خاطئة وليست اوليات بديهية أو افكارا صحيحة ، وهى فى هذه الحالة حالة فى الشعور يتجه بها الشعور نحو موضوعه.

(٢٧٨) يصنف البغدادى فى « الفرق بين الفرق » اهل الأهواء الى ثمان فرق والخارجة على الاسلام الى سبع عشرة فرقة ، الاثنتا عشرة الاولى والسابعة عشرة الاخيرة (الباطنية) اتجاهات متطرفة من الروافض خاصة بتأليه الاثمة ، والفرقتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة (الحابطية والحمارية) فرقتان متطرفتان من القدرية ، والفرقتان الخامسة عشر والسادسة عشرة (اليزيدية والميمونية) من الخوارج . وهو ما يتبعه ابن حزم ايضا فى « الفصل » اذ يقول « وما اصحاب أحمد بن حابط وأحمد بن مانوش والفضل الحرائى والغالبية من الروافض والمتصوفة والبطيحية اصحاب أبى اسماعيل البطيحي ومن فارق الاجماع من العجاردة وغيرهم فليسوا من الاسلام بل كثر بالجماع الامة ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ .

(٢٧٩) يذكر ابن حزم فى « الفصل » امثلة من غلو بعض الفرق الى حد خروجها على الاسلام مثل غلو بعض طوائف الخوارج والمعتزلة والمرجئة والشيعة ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ .

دون توجيه زائد فكري أو عملي . وحتى لو كان التوجيه الايديولوجي ممكنا فانه يحتاج الى منطق لضبطه واستعماله والاطمئنان اولا الى أن الايديولوجية علمية مطابقة للواقع وليست منافية له . والوحى الصحيح تاريخيا ايديولوجية علمية توجه الشعور طبقا لطبيعته . فالحياة موقف والتاريخ رؤية ولو لا شعورية . وبالتالي يحى الوحى الشعور من مخاطر ثلاث : الحيداد الاقرب الى التعايش والتكسب بالعلم والكتب المقررة وهو ما يفيد تراث السلطة ما دام الفكر قد تحول الى كسب والعمل الى مصلحة ، الحيداد الذى يخفى هوى صاحبه والذى يكون اما مع تراث السلطة او تراث المعارضة ، الانتصار اما لتراث السلطة او لتراث المعارضة وهو ما حدث فى تدوين تاريخ الفرق . لابد اذن من اثبات أن عقائد الفرقة الناجية اولا هى معيار الفكر ومثاله وانها تمثل لوحدة الفكر وأن فكرها مطابق للواقع وانها أكثر صدقا من افكار الفرق . وما العمل لو ادعت كل فرقة أنها الفرقة الناجية وتنتهى الامة الى التشتت والى التكفر المتبادل ويقضى على وحدة الامة ووحدة فكرها الى الابد ؟ وقد حدث ذلك بالفعل فى تاريخ الفرق وترسب فى وعينا القومى وكانت له آثار سلبية على وحدة الامة . وما الضامن لصحة الفكرة الموجهة تاريخيا ؟ ماذا يحدث لو كانت الفكرة الموجهة غير صحيحة تاريخيا ؟ عندئذ يتحول التاريخ كله الى خطأ لان البحث يقوم على افتراض خاطئ . فالتاريخ الموجه قائم أساسا على افتراض نظرى معسدره الخبر أى التاريخ . فالتاريخ يحكم نفسه ويؤرخ ذاته . وماذا يحدث لو اختارت كل فرقة مذهبها كموجه للتاريخ وأصبح لدينا عديد من التواريخ الموجهة فيضيع النمط الفكرى المعيارى ويحل الهوى ؟

والاخطر من ذلك كله فى التاريخ الموجه هو ادانة التاريخ والتطور والزمان كميدان خلق وابداع واتهام الفكر وزعزعة الثقة بالعقل واعتبار قوى الشر فى المعالم أكثر حسبا من قوى الخير ومن ثم لا يقاومها الا الايمان بالله والاذمان للسلطان ، نظرة تشاؤمية تؤدى فى النهاية الى التخدير التام . يقوم التاريخ الموجه على أن هذا المسار من الوحدة الى الكثرة مسار مرضى وليس مسارا طبيعيا وبالتالي لابد من تصحيحه فى

أية حركة اصلاحية . فبعد ان وجدت الجماعة الاولى ممثلة لوحدة الفكر ووحدة الفهم تنشأ ظروف جديدة ومواقف انسانية متعددة تحدث منها تفسيرات جديدة تعبر اما عن حق وعلم او هوى وظن حتى يبعد العهد بالوحدة الاولى . ثم تنفتحت هذه الوحدة الى اتجاهات تنتهى اما الى العلمانية الخالصة ممثلة هذا التعدد الجديد او الى السلفية الخالصة ممثلة هذه الوحدة الاولى . ثم تنشأ دعوتان : الاولى تريد الابتعاد عن الوحدة الاولى وتكيف حسب تطور الزمان والتاريخ واخرى سلفية تود العودة الى الوحدة الاولى متفادية الكثرة ولاغية للشعب . ثم تصبح الجماعة حيرى بين هاتين الحركتين ، ماضيها ومستقبلها ، روحها وبدنها ، تاريخها وحاضرها . وكلاهما مستحيل عملا وواقعا لان الوحدة الاولى في صورتها القديمة أصبحت أقل اتساعا من تشعب الواقع وأضعف من تنواه المتضاربة . ومع ذلك تستطيع ان تحوى تشعب الواقع لو استطاعت ان تتجدد وأن تحتوى على هذا التشعب في باطنها . واذا تم ذلك باسم الشعب وباسم الجديد على حساب الوحدة الاولى فانه سرعان ما يتم حصاره بالخطبوط هذه الوحدة حتى يتم ابتلاعه كلية داخلها . هذا العصر الاول الذى كانت فيه الوحدة قبل التشتت هو العصر الذهبى ، وما تلاه انحراف وسقوط ، سقوط تاريخى وليس سقوطا شخصيا . وليس هذا فى الحقيقة وصفا لتعدد الفكر بل هو حكم على التاريخ وادانة له باسم العصر الذهبى مما يؤدي الى الخروج على الواقع بعد الحكم عليه بالمرور . وهو يدل على يأس من التقدم احساسا بأن الامة لا يمكنها الوصول الى ما كانت عليه اولاً (٢٨٠) . وكيف تكون الفرق كلها هالكة مخطئة ؟ كيف يمكن إدانة

(٢٨٠) فإين أنت يا بطل من هؤلاء السابقين ؟ وابن عمك من أعمالهم ؟ وهل بقى عمل العاقل فى عصرنا هذا بوقت أو لحظة من أوقاتهم وسبقهم ؟ وإنما نالوا الشرف بسبقهم الى الاسلام وبذلهم النفوس ، والكل فى الله حتى أيد الله بهم نبييه وأظهر بهم دينه ، وأعلن

التاريخ كله ؟ كيف يكون تاريخ البشرية كله تاريخ ضلال وخطأ وبهتان ؟ ان الفرق كلها عمل حضارى ، كل منها تعبر بموقفها الانسانى عن الوعى فى لحظة تاريخية معينة وفى وضع انسانى خاص ولمصلحة اجتماعية لطبقة او سلطة . وكلها اجتهادات ، والاجتهاد ليس خطأ . والاجتهاد المؤدى الى خطأ هو ايضا اجتهاد صائب لقوافر نية البحث عن الصواب . اليس للمخطيء اجر وللصائب اجران ؟ والفرقة الناجية واحدة ، هى البداية والنهاية . تضم الفرق الاخرى وكأنها قوس حضارى فتح ثم اغلق الى غير رجعة . دعواها تكرار النصوص وتقنين العقائد حتى تنتهى قصة الضلال وتعود الانسانية الى الهداية فتلحق بالوحدة الاولى التى فيها بدأت . وهى نظرية صوفية خالصة ، العودة الى عالم الذر والى الوعى المطلق تجريدا للنفس وتخليصا لها . فيتم فك الارتباط بين الانسان والعالم ، ويقضى على المعارضة من اساسها ، ويتم الاستسلام نهائيا للسلطان . ومع ذلك فالعودة الى الوحدة الاولى عملية مستحيلة مئوس منها لا يمكن تحقيقها من جديد او للحاق بها

بهم الحق ، واظهر بهم الصديق . فكيف يجسر على الطعن عليهم من عرف الله . سلامة فى عمره ام كيف يجسر على سبهم من يزعم انه مسلم ؟ ماين انت ؟ واين لك واهل عصرك من هؤلاء ؟ هيهات ان لم تدرك بعض شأنهم او تبلغ من احدهم او تصفه ؟ فكيف وانت ترجع فى امرك كله الى عقلك الفاسد ورايك الاعرج . فتقول قد فعل فلان ولم كان ومم كان ! وانت يا جاهل قد ضارعت قولك قول ابليس حين قاس فقال « خلقتنى من نار وخلقته من طين » فانت تعارض كما عارض وليك الشيطان ! ثم من ادل الادلة انك لو تقطعت واجتهدت لم يصح لك اصل تعتد عليه الا ان تكذب وتنقل الكذب لتستريح اليه ولا راحة لكذاب . والله عز وجل يقوله « قتل الخراصون » اى لعن الكذابون . وقال النبى صلعم « من كذب على فليتبوا مقعده من النار » ، وايضا فتاويلك القرآن على غير تاويله وقولك فيه برايك الفقير ومخالفتك للسلف وخروجك من العلم ورجوعك الى الجهل الذى هو اولى بك وقولك فى حجتك : « روى سديد الصيرفى » ، التنبية ص ١٢ .

قديما . تبدأ النظرية متفائلة بالدخول الى الواقع وتنتهى متشائمة بالخروج على الواقع ، وتصبح الامة كاليهود في عصر الشتات ، ويكون ذلك اعلانا ليوم القيامة ، وينتهى حتى تفاؤل الاخرويات وقتل المسيح بن مريم المسيح الدجال (٢٨١) .

إذا كان التاريخ املاء من الفكر على التاريخ وثناء على قمته في الوحدة الاولى الى سارت في خط منحدر دون امكانية الرجوع اليها بعد أن فسدت العقول وساعت النيات وعم التأويل وضعف الايمان وتشعبت المصالح وسادت الاهواء وتششت الجمع ، وإذا كان أيضا رغضا لهذا التششت باعتباره مسارا طبيعيا تنشا منه الحضارة وتظهر فيه العلمانية التي هي التطور الطبيعي للظواهر الدينية حيث يفرض الواقع تشريعاته ويصبح هو المشرع الاول والاخر ، إذا كان التاريخ الوجه هو كذلك فإن الرجوع الى الوحدة يعبر عن موقف نفسى يكشف

(٢٨١) فلما الفرقة الثالثة والسبعون فهم أهل السنة والجماعة من فريقى الراى والحديث دون من يشترى لهو الحديث ، وفقهاء هذين الفريقين وقراؤهم ومحدثوهم ، ومتكلمو أهل الحديث منهم ، كلهم متفقون على مقالة واحدة في توحيد الصانع وصفاته وعدله وحكمته وفي أسمائه وصفاته وفي أبواب النبوة والامامة وفي أحكام العقوبى وفي سائر أصول الدين . وانما يختلفون في الحلال والحرام من فروع الاحكام وليس بينهم فيما اختلفوا فيه منها تضليل ولا تفسيق ، وهم الفرقة الناجية ، ويجمعها الاقرار بتوحيد الصانع وقدمه ، وقدم صفاته الازلية ، واجازة رؤيته من غير تشبيه ولا تعطيل مع الاقرار بكتب الله ورسله وبتأييد شريعة الاسلام واباحة ما أباحه القرآن وتحريم ما حرمه القرآن مع قبول ما صح من سنة رسول الله ، واعتقاد الحشر والنشر ، وسؤال الملكين في القبر ، والاقرار بالحوض والميزان . فمن قال بهذه الجهة التى ذكرناها ولم يخطئ ايسانه بها بشئ من بدع الخوارج والروافض والقدرية وسائر أهل الاهواء فهو من جملة الفرقة الناجية ان ختم الله له بها ، ودخل في هذه الجملة جمهور الامة وسوادها الاعظم هم أصحاب مالك والشافعى وأبى حنيفة والاوزاعى والثورى وأهل الظاهر ، الفرق ص ٢٦ — ٢٧ .

م ٣٨ — الايمان والعمل — الامامة

عن بنية محددة . فهو عاطفة تطهر وليس تصورا علميا للتاريخ ،
يأنف من الموقف الانساني ومما قد يحرك التاريخ من حيلة وخداع وسوء
نية ومصالحة وهوى ولا يرضى الا بالعامل الخلقى كمحرك اول واوحد
للتاريخ . كما يكشف عن ثنائية متعارضة بين الكمال والنقص تدل على
حرب نفسية داخلية تظهر في التعارض بين الطرفين وما ينتج عن ذلك
من تعصب وحمية او نفاق وازدواجية . كما يدل هذا التعارض على
نقص في الوعي بالموقف وعلى عجز في تغيير الواقع . وهو ادانة
للوواقع كله لدرجة سوء المعاملة والسب واتهام الواقع كله بالعجز
والكفر والعصيان والخروج اى انه حكم بالكلمة وليس تغييرا بالفعل .
وهو ادعاء وعلان عن الذات اكثر منه رغبة في تغيير الواقع ، اعلان
الذات عن تمثيلها للوحدة الاولى الضائعة من اجل سلطة او صدارة
او تسلط . وهو عجز عن الدخول في الواقع والعيش معه والتعرف
على بنائه على نحو علمي وتحليله تحليلا عقليا هادئا . وهو عود على
بدء يصيغ قواعد للعقائد Credo هي نفسها موضوع الخلاف ،
عود الى الصفر ، الى نقطة الخلاف الاولى . والخلاف ضرورى لا مهرب
منه لانه عمل العقل في النص . وأخيرا يؤيده فقهاء السلطان باسم
الله وبمباركة السلطان ما دام يجمع الامة على العودة الى الماضي
تاركيين الحاضر لاهله .

ولا يعنى نقد التاريخ الموجه اى قضاء على النمطية والمعيارية
والافكار الموجهة بل يعنى توحيد الجهود وافساح المجال للاجتهد
النظري ضد القطيعة والمذهبية . فالاجتهاد الفكرى القائم على تحليل
الواقع لا الدفاع عن المصالح الشخصية لاصحاب السلطة او لاوزاع
طبقية هو السبيل لتصوير تاريخ معيارى وفي الوقت نفسه عريض
يجمع الاتجاهات المتعددة ويعيد اليها وحدتها الفكرية الاولى مستقراة
هذه المرة من واقع الامة ومن وحدتها الوطنية . ومن ثم تنتهى الوصاية
من الفرقة الناجية على الفرق الضالة وينتهى تكفير مذهب واحد لباقي
المذاهب . فوحدة الفكر لا تعنى القضاء على تعدده وتعدد الفكر
لا يعنى القضاء على وحدته . واذا كان تاريخ الفرق هو تاريخ الصراع
السياسى فما اسهل تكفير الحزب الحاكم لاحزاب المعارضة ثم تكفير

أحزاب المعارضة بعضها للبعض حتى يتم القضاء نهائيا على الوحدة الوطنية . ويزداد الامر صعوبة اذا كان التشتت النظرى والعملى مصدره من الخارج نقلا من مذاهب وافدة من حضارات أخرى وبيئات ثقافية مجاورة حينئذ تكون العودة الى الوحدة الاولى حركة رافضة لهذا التشتت الوافد من أجل بعث تعددية من داخل الوحدة وليس من خارجها . فوحدة الفكر لا تمنع من تعدد النظر ، وتعدد النظر لا يمنع من وحدة العمل . ليس المهم هو صك براءة لنجاة فرقة او جماعة او حتى صدق الفكر الذى تمثله والعقائد التى تصوغها انها نجاة الواقع وتحقيق متطلباته وفى مقدمتها الاستقلال ضد الاحتلال ، والتحرر ضد القهر والتسلط ، والمساواة ضد الظلم الاجتماعى ، والوحدة ضد التجزئة ، والتنمية فى مواجهة التخلف ، والهوية فى مقابل التغريب ، وتجديد الجواهر فى مواجهة السلبية واللامبالاة . وكيف تكتب النجاة لجماعة واقعها مثل واقعنا الحالى ؟ وماذا تكسب الجماعة لو كتبت لها النجاة والسلامة وهى محتلة مقهورة يأكل فيها الغنى أموال الفقير ، مجرأة مغتربة متخلفة ويعميها الفسور ؟ لا تعنى الفرقة الناجية جماعة معينة من الناس دون غيرهم بل تعنى التيار الاساسى فى الفكر الذى يجمع بين الفكر والواقع ، بين الثابت والمتحول ، بين القديم والجديد . ولا يعنى ذلك أن الوسط ضد الاطراف بل يعنى أنه هو العملية الأكثر علمية فى النظر الى الواقع والجمع بين كل مكوناته واستخدام كل طاقاته . ولا تعنى الفرق الضالة انها هالكة خاطئة مدانة بل قد تكشف عن الوجه الآخر الذى حاولت الفرقة الناجية تغطيته ، وان فكر المعارضة لأكثر دلالة على الفكر من فكر السلطة . فثورة الفكر على العقائد والمؤسسات لها ما يبررها فى التاريخ وأكثر اثراء للفكر وابقاء على حيويته وخصوبته اذ أنه فكر منتج خلاق مبدع حتى ولو كان بخلق المقابل والضد . لا توجد فرقة ناجية وأخرى هالكة بل كل فرقة انما تعبر عن موقف سياسى وتتسلح بسلاح العقيدة وتصوغها طبقا لاهدافها . التفكير خروج على الدين والعلم معا . كل نظرية اجتهد ، وكل اجتهد شرعى ، وكل فهم مقبول ما دام مؤيدا بالدليل ، ومن قال لآخيه أنت

كافر فقد باء بها (٢٨٢) ، وإذا كان من الهجوم والدفاع بد فلم تعد المادة الكلامية القديمة وحدها مصدر الخطر الا بقدر ما ترسب منها في الوعي القومي ولكن أصبحت أيضا المادة الكلامية الجديدة الواردة من الحضارة الغربية وتترسب في أذهان المثقفين ، لذلك يقوم علم الكلام في الحركات الإسلامية الحديثة بمهتين الأولى تصفية القديم والثانية الرد على الشبهات الجديدة الواردة من الحضارات المعاصرة (٢٨٣) .

ج - الإحصاء العددي . هل يمكن الاعتماد على التاريخ الموجه للاحتماء الفرق ؟ وإلى أى حد يتفق هذا الإحصاء الموجه مع الموضوعية التاريخية ؟ تتسم الفكرة الموجهة أحيانا بعدم الاطراد . فهي مرة تعدد الفرق وتحدد الفرق الناجية على وجه العموم مما يتيح لكل فرقة اعتبار نفسها الفرق الناجية وتسنيف الفرق المعارضة على أنها الفرق الضالة (٢٨٤) . ومرة أخرى تحدد الفكرة الموجهة الفرق الناجية وتبين أوصافها بل وتعين طريقها وتذكر اسمها مما يوحي بأن الفكرة الموجهة إلى هذا النحو هي من ونسج الفرق الناجية . فإذا صعب ضبط العدد والاحتماء تاريخيا فإنه يلجأ إلى العقل الخالص . فالعقل هو وسيلة ونسج الحقائق وإثباتها . واجماع العقول على قوانين ثابتة مثل مبادئ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع ، مبادئ عقلية خالصة أقر بها المسلمون ! والفكر الموجه هو الفكر الفعلي الذي لا يمكن تصالحه أو

(٢٨٢) كاشفا لظلمات وتهويلات الملحدين كالمعتزلة وغيرهم من دلوانف الإلهيين ، الغاية ص ٥ .

(٢٨٣) لم تدع الرسالة شبهة على الدين الا كشفتها ولا عقدة المشكلات الا حللتها . ولكن الشبه تذكر غالبا بطريق الإيحاء والتلويح دون الإبانة والتصريح وذلك أدنى الا يشك الضعيف ولا يشتغل القوى عن المقدس الشريف ، الرسالة ، مقدمة الناشر (رشيد رضا) ، ص ٨ .

(٢٨٤) في إحدى الروايات لا تذكر الفرق الناجية ولا تعين ، وفي رواية أخرى تذكر وتعين ، الفرق ص ٥ - ٧ .

تواطؤه مع أى فكر آخر . وهو فى الوقت نفسه المقياس والمعيـار والمحك (٢٨٥) . تتحدد الفرقة الناجية اذن ويتعين الصواب عقلا ، وبالتالي ترجع الفرقة الى وحدة يصدقها العقل . فإذا كانت الوحدة الاولى التى قدمها الوحى قد تشعبت بفعل المواقف الانسانية المتشعبة والاتجاهات المتعارضة فإن ذلك كله يرجع الى وحدة ثانية يصنعها العقل .

فإذا كان علم الكلام هو تاريخ للفرق من أول الخلق حتى الآن فكيف يمكن حسابها واحصاؤها وعدها ؟ (٢٨٦) هنا يتدخل رمز العدد كما تدخل من قبل رمز العصيان فى تصنيف المادة الكلامية سواء من حيث الفرق أو الموضوعات . وغالبا ما يكون العدد سبعة ، وهو العدد الرمزي المعروف فى الديانات الشرقية القديمة . فالنظرية الرياضية تحكم المادة الكلامية وتضبطها وتعطيها نوعا من العقلانية والأدراك ، والحصـر الحسابى طريق للحصـر الكلامى . وفلسفة الحساب قادرة على أن تكون أساس فلسفة الاحصاء ، وبالتالي يجتمع العقل والخيال

(٢٨٥) وافترق المسلمون على ثلاث وسبعين فرقة والناجية ابدا من الفرق واحدة . اذ الحق من القضيتين المتقابلتين فى واحدة ولا يجوز أن تكون قضيتان متناقضتان متقابلتان على شرائع التقابل الا وان اقتسما الصدق والكذب فيكون الحق فى أحدهما دون الأخرى . ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادين فى أصول المعقولات بأنهما محققان صادقان . وإذا كان الحق فى كل مسألة عقلية واحدة فالحق فى جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة ، الملل ج ١ ص ٧ ، وقد علمنا بهوجب العقل وضرورته أن الحق لا يكون من الأقوال المختلفة والمتناقضة الا فى واحد وسائرهما باطل ، الفصل ج ١ ص ٧٦ — ٧٧ .

(٢٨٦) شرعنا فى ذكر مقالات أهل العالم من لادن آدم عليه السلام الى يومنا هذا لعلنا لا يشذ عن أقسامها مذهب ونكتب تحت كل باب ونقسم ما يلىق به فakra حتى يعرف لم وضع ذلك اللفظ لذلك الباب ونكتب تحت ذكر الفرقة المذكورة ما يعم أصنافها مذهباً واعتقاداً تحت كل صنف ما خصه وانفرد به عند أصحابه ، الملل ج ١ ص ٥٣ .

لخسبب مسار التاريخ (٢٨٧) . وبالجوء الى الحساب ، وهو الامر الصورى الخالص ، يامن الكاتب ظهور اجنبيته واعجيبته فى العلوم الدينية العقلية . كما ان ميزته ضبط الافكار وعدها وعدم الوقوع فى الحشو والاستطراد وترك الحواشى على الرسم المهود وهو تاريخ وتوجيه ، يعطى القسمة ويحدد مسار الفكر . وقد يجتمع علم الحساب وعلم الكتابة فى وضع خطة البحث (٢٨٨) . وتكون النظرية العقلية منتجة اذا استطاعت ايجاد الدلالة لمضمونها وهى المادة الكلامية . اما اذا كانت مجرد تحصيل حاصل تجعل من صورتها مضمونها فانها لا تنتج شيئا . حينئذ يحال الى علم العدد كعلم مستقل . واحيانا يتدخل العدد للتحديد الكيفى للابواب والفصول (٢٨٩) .

(٢٨٧) فى السبب الذى اوجب هذا الكتاب على طريق الحساب ومنها اشارة الى مناهج الحساب . لما كان مبنى الحساب على الحصر والاختصار وكان الغرض من تأليف هذا الكتاب حصر المذاهب — مع الاختصار — المذاهب التى اخذت طريق الاستيفاء ترتيبا وقدرت الاغراض على مناهجها تقسيما وتبويبا ، وارادت ان ابين كيفية طرق هذا العلم وكيفية اقسامه لئلا يظن انى من حيث انا فقيه ومتكلم اجنبى فى مسالكه ومراسمه اعجبنى القلم بهداركه ومعالمه فاثرت طريق الحساب احكامها واحسنها واقمت عليه من حجج البرهان اوضحها وأمكنها وقدرتها على العدد وكان المواضع الاول منه استمداد المدد . فاقول : مراتب الحساب بتبدىء من واحد وتنتهى الى سبع ولا تجاوزها البتة ، الملل ج ١ ص ٤٦ — ٤٧ .

(٢٨٨) وشرط الصناعة الحسابية ان يكتب بازاء المحدود من الخطوط ما يكتب حشوا . وشرط الصناعة الكتابية ان يترك الحواشى على الرسم المهود ، فراغت شرط الصناعتين ومددت الابواب على شرط الحساب ، وتركت الحواشى على رسم الكتابة ، الملل ج ١ ص ٥٣ ، والحساب تاريخ وتوجيه ، الملل ج ١ ص ٤٩ ، مثلا هل الواحد مبدا العدد ؟ اثنان مصدر العدد ، ثلاثة فرد ، اربعة زوج (الطموس) ، خمسة عدد مكرر أو واثر ، ستة عدد مركب من فردين وهو العدد التام (الموج) ، سبعة عدد مركب من فرد وزوج وهو العدد الكامل ، ثمانية عدد مركب من زوجين بداية أخرى . . . الملل ج ١ ص ٥٠ — ٥٢ .

(٢٨٩) مثلا (١) صدر الحساب ، فرد ، يقبل التقسيم والتفصيل ،

والفكرة الموجهة ليست مضبوطة دائما فقد تشير الى فرق الديانات الاخرى . المجوس ستنفرد الى سبعين ، واليهود الى احدى وسبعين ، والنصارى الى اثنتين وسبعين ، والمسلمين الى ثلاث وسبعين ، حتى تكتمل صورة الوحي في كل مراحلها . وقد تشير الى المسلمين فقط اكتفاء بالوحي في آخر مرحلة . فاذا اثيرت الى الديانات السابقة فهل هذا العدد واقع بالفعل أم أنه مجرد افتراض عقلى أو محض خيال ؟ ان اظهار الترتيب على هذا النحو التصاعدى يوحى بالارتقاء والتطور والزيادة المفتعلة حسابيا (٢٩٠) . وهى فى الحقيقة ليست زيادة لان الفرقة الزائدة هى الدين الجديد . فاليهود هم المجوس السبعون بالاضافة الى اليهود ، والنصارى هم المجوس السبعون بالاضافة الى اليهود والنصارى والمسلمون هم المجوس السبعون بالاضافة الى اليهود والنصارى والمسلمين . فالاساس هو العدد سبعون ، ولماذا يكون الارتقاء بزيادة فرقة واحدة ؟ وهل الفترة الزمانية بين المجوس واليهود او بين اليهود والنصارى او بين النصارى والمسلمين لا تسمع الا بزيادة فرقة واحدة وهى فى النهاية الدين الجديد أى لا زيادة بالمرة ؟ وهل خلاف المسلمين مثل خلاف الامم السابقة المجوس واليهود والنصارى وقد اتى الاسلام لحسم الخلاف بين الملل والتركيز على وحدة الامة الشبيهة بوحداية الله ؟ اليس المسلمون اولى بقلّة الخلاف ؟ وكيف يوضع

لا يساويه عدد آخر كما وطولا ، (٢) الاصل زوج يجب حصره فى قسمين ، اقصى من المصدر كما وطولا (٣) من الاصل تقسيم ثمان لا يقل عن قسمين ولا يزيد على أربع ، اقصر من الاصل كما وطولا ، (٤) اقصر من الاصل كما وطولا وهو المظموس يجوز أن يجاوز الاربعة والافضل ان يكون اقل ويكون اقصر كما وطولا (٥) الصغير وهو حيث ينتهى التبويع ويكون اقل كما وطولا (٦) ويجوز حيث ينتهى التفصيل ، (٧) القصود ويماند من طرف الى طرف حيث انه نهاية الصدر الاول ، الملل ج ١ ص ٤٩ — ٥٠ .

(٢٩٠) فى احدى الروايات ذكر لليهود والنصارى والمسلمين فى رواية اخرى ذكر لليهود والمسلمين . انظر اختلاف الروايات فى الفرق ص ٤ — ٩ .

المجوس مع ديانات ابراهيم الثلاث خاصة وانها لا تعيش في الوجدان القوي، مثل اليهودية والنصرانية ؟ هل يكون ذلك أسوة بالفقه وبأنهم مثل اهل الكتاب ؟ واذا كانت هناك صيغ بها المسلمون وحدهم فان ادخال المقارنة مع الامم السابقة على هذا النحو التصاعدي الذي يوحى بالتقدم وان كان في الخلاف يلهب الخيال ويجعل الحديث أكثر اغراء من حدث التنبؤ والترتيب والابتعاد والموسيقى . وهناك احاديث نمطية اخرى تنسج المراحل السابقة للنسوة في رؤية واحدة ، اليهود الى منتصف النهار ، والنصارى حتى العصر ، والمسلمون حتى العشاء .

وتزداد السعوبة عندما يتم الانتقال من مستوى الخيال العددي الى مستوى الواقع الاحصائي . هل حدث احصاء تاريخي وانتهى الى هذه الاعداد الدقيقة . سبعون ، وواحد وسبعون ، واثنان وسبعون وثلاثة وسبعون ، سبعون كالف . هل ما يكون عليه القانون الطبيعي من حيث الدقة والرتابة والانتظام ام انسه مجرد تحقيق الخيال العددي في الواقع عن طريق الانقضاء والاختيار ؟ وبلغت المنطق هل الاحصاء استقرائي ام استنباطي ؟ هل هو احصاء للفرق الماضية ام الحاضرة ام المستقبلية ؟ وكيف يكون الاستقراء لفترة معينة في التاريخ ؟ ومن الذي تقام به واحد ام مجموعة للامم الاربعة في كل العصور ؟ وماذا عن تاريخ الفرق اللاحق على الفكرة الموجهة ؟ هل هو استقراء علمي للماضي أو الجاضر ام نبؤة للمستقبل ؟ صحيح انه يمكن القول بان الفرق السابقة على الفكرة الموجهة انماط متشابهة تتكرر في كل عصر وان العدد المعطى حوى هذه الانماط كلها مسبقا ولاحقا . ولكن هذا القول يقتضى أولا حصر هذه الانماط وجعلها ميسورة . فالانماط التي تبلغ السبعين لا يمكن وعيها . كما تقتضى ثانيا ارجاع كل الفرق اللاحقة الى الانماط السابقة ، وهذه خطورة تبرى . فمقد لا يحدث اتفاق بين الفرق اللاحقة ونمطها السابق . وقد يغفل احد اوجه الاختلاف ويظن انه تشابه (٢٩١) . وكيف يظل العدد

(٢٩١) وما يتوهم من انه حمل على اصول المذاهب فهي اقل من هذا العدد وان حمل ما يشغل الفروع فهي أكثر مما يتوهم

كما هو لا يزيد ولا ينقص في كل زمان ؟ وكيف يمكن توجيه التاريخ في المستقبل بأفكار موجهة أخرى تشير الى المستقبل وتحدد مساره كما هو الحال في أحاديث المهدي المنتظر وفي حديث المجددين ؟ والأفكار الخاصة بالمهدي تظهر عادة في المجتمع المضهد كما هو الحال في المجتمع الشيعي تساعد على ظهوره خاصة اذا عينت الفكرة المهدي بالوصف أو بالرسم أو بالاسم (٢٩٢) . وشتان ما بين الرؤيتين . الفكرة الموجهة تشاؤمية تقول بحتمية الاختلاف والشقاق بينها الفكرة المهدوية تفاؤلية تقول بحتمية الخلاص والنجاة (٢٩٣) . وهربا من عدم تطابق العدد المحدد نظريا مع الاحصاء التاريخي يكون التمييز بين الاصول الثابتة التي تطابق العدد والفروع المتغيرة التي لا حصر لها ، وهي مقسمة من اصول

وتوهم لا مستند له لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد . وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا أو نقصوا في أكثر الاوقات ، الدواني ص ١٧ — ١٨ ، العدد الواقع في الحديث اما أن يشمل على أصول مذاهب الأمة المذكورة فيه أو على ما يشمل فروعها إذ لا وجه للحمل على مجرد فروعها لخروج الاصل الذي لا فرع له كالجبرية المحضة ، وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق أمة الاجابة لان أصول فرقها أقل وما يشمل فروعها أكثر فلا يصح حمل الأمة على أمة الاجابة . ومنشؤه أمور : (أ) استفادة بلوغ الافتراق الى هذا العدد في أوائل الاسلام من السيرة سواء بمعناه الحقيقي أو بمعناه المجازي للتأكيد (ب) كون زمان التوهم بعد أوائل الاسلام إذ لا مجال للحكم بأقلية الاصول قبل انقضاء الأوائل لجواز البلوغ اليه الى وقت الانقضاء (ج) توهم أن العدد الواقع في زمان يدوم بحيث لا يزيد ولا ينقص أبدا (د) توهم انحصار الاصول في الاقسام الأولية التي هي كبار الفرق الاسلامية أو في الشاملة على الاقسام الثانوية والفروع ما عداها (هـ) توهم انحصار أمة الاجابة في الانس لان ما بينها أهل الكلام هو فرق الانس مع أنها شاملة للجن أيضا ، الكنبوي ص ١٧ — ١٨ .

(٢٩٢) الفرق ص ٥٧ — ٦٠ .

(٢٩٣) هذا ما فعله الشهرستاني في « الملل » وجعله الاصول التي تختلف عليها الفرق أربعة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والنقل والعقل ، الملل ص ١٠ — ١٢ .

الفقه في التمييز في الاجتهاد بين الاصول والفروع . ولكن حتى في هذه الحال هل تظل الاصول كما هي ؟ الا تتغير بتغير التاريخ ؟ هل يظل عدد الفرق كما هو ماضيا وخاضرا ومستقبلا ؟ قد يستطيع الفكر في زمن معين ان يصل الى كل الانماط الممكنة وكل الاختيارات البشرية وكل ما يأتي بعد ذلك يدخل تحت هذه الانماط وبالتالي لن يأتى التاريخ بنمط جديد وكل ما سيقع في المستقبل سيجد له نمطا في الماضي فالتطور يدخل في البناء والواقع يحكمه الفكر . ومع ذلك يمكن الرجوع الى وحدة الفكر دون ادانة للتعدد وتكفير للفرق وهى قوى اجتماعية وتيارات سياسية لا يمكن ضربها والقضاء عليها باخراجها من الجماعة . وماذا عن الحضارات المجاورة التى دخلت الحضارة الاصلية واصبحت جزءا منها ؟ هل تدخل ضمن الفرق المحصاة ؟ ان معظم المذاهب الوافدة كان لها مثلوها داخل الحضارة الجديدة باعتبارها وارثة للحضارات السابقة . وحيثما يتم احصاء الفرق ليس فقط عند البشر بل ايضا عند الجن اى عند امم اخرى اى في مظاهر حياة في كواكب اخرى ، فالانسان شامل للجن ! واذا استحال حصر فرق الانسان فالاولى استحالة حصر كل تفرق وتشتت في الكائنات الحية . وهل يوجد مكلون عاقلون عاقلون خارج الانسان ؟ ولماذا لم تحص فرق المجوس واليهود والنصارى ؟ قد يكون الدافع الى ذلك عدم وجود صراع على السلطة في هذه الفرق بعكس المسلمين مما يوحى بأن احصاء الفرق والحكم بهلاكها الا واحدة انها هو في جوهره صراع سياسى بين السلطة والمعارضة . اها احصاء الفرق في سبعين فهو احدى مشتقات العدد سبعة وهو عدد رمزى في تاريخ اديان الشرق ، سبعون شيخا ترجموا التوراة السبعينية ، سبعون تلميذا للمسيح ، السبع قوائم في كتاب الاعلان في العهد الجديد ، سبعون مرة للاستغفار ، الحروف السبع للقرآن ، الائمة السبعة . بل يشير العدد أيضا الى ظواهر طبيعية تتفق مع الظواهر الروحية مثل الايام السبعة والسموات السبع والارضين السبعة . الخ . وقد لا يعنى

العدد الضبط الاحصائي بقدر ما يعنى التعدد(٢٩٤) . وفى النهاية يرفض بعض المتكلمين الافكار الموجهة لحوادث التاريخ وآثروا القيام بتاريخ فكري خالص دون التنكر لوحدة الفكر كوحدة نمطية يتم الانحراف عنها والتشتت فيها(٢٩٥) .

وبالرغم من التعسف النظرى فى اختيار عدد الفرق فتجد جاءت كل المحاولات لاحتوائها تتفق مع هذا العدد السبعينى بطريقة او بأخرى . وحتى يكتمل العدد تدخل الفرق غير الاسلامية أحيانا مع الفرق الاسلامية او للتصويه على أن احصاء الفرق أبر تاريخى خالص وليس لتكفير المعارضة باسم فرقة السلطان(٢٩٦) . وأحيانا توضع فرق أخرى غير كلامية مثل الحكماء والصوفية اما مع الفرق غير الاسلامية او مع الفرق الاسلامية . وكيف يمكن لعلم أصول الدين أن يرصد جميع المذاهب والفرق خارج الحضارة الاسلامية وأن يقوم بمهمة تاريخ عام للاديان ؟ يمكن ذلك بالاقتران على الاصول دون الفروع وعلى أمهات المذاهب لا المقالات

(٢٩٤) ويفترق كل منهم فرقا . غاهل الاهواء ليست تنضبط مقالاتهم فى عدد معلوم . وأهل الديانات قد انحصرت مذاهبهم بحكم الخبر الوارد فيها . فافتترقت المجوس سبعين فرقة ، واليهود على احدى وسبعين فرقة ، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، والمسلمون على ثلاث وسبعين فرقة ، الملل ج ١ ص ٧ .

(٢٩٥) هذا هو موقف ابن حزم فى « الفصل » . بل إن ابن حزم يعلن عدم صحة حديث الفرقة الناجية ويضعفه وهو ما لا نستطيعه نحن الآن . أما الصيغة الأخرى له الواردة فى كتب الحديث عن نجاة الفرق كلها الا واحدة والتي تلبد عكس المعنى الاول فليست مذكورة فى كتب العقائد لانها لا تفيد فى تكفير المعارضة بل ترد الاعتبار لها وتجعل الهالك هو فرقة السلطان أى احتكار الفكر وتبرير السلطة .

(٢٩٦) هذا ما يفعله ابن حزم . فقد كتب فى فضائح الملل المخالفة للاسلام بيهود ونصارى ومجوس ثم عن الفرق الاربع من مواحسن اقوالهم ضلالا وباطيل ، الفصل ج ٥ ص ١٩ .

وتصنيف الفرق غير الاسلامية حسب الاهمية دون مراعاة لترتيب زمانى
أو موضوعى (٢٩٧) .

ولما استحال عرض ثلاث وسبعين فرقة فكان لابد من تجميعها
في فرق كبرى وفرق صغرى أو أمهات الفرق وصغار الفرق أو اصول
الفرق ثم فروع الفرق . ويقل التجميع والتصنيف ابتداء من عشر فرق :
العشرة فالثمانية فالسبعة فالخمس فالاربعة وهو الحد الأدنى لتصنيف
أمهات الفرق أو الفرق الكبرى أو اصول الفرق . والحقيقة أنه يمكن رد
الفرق كلها ابتداء من الثلاث وسبعين فرقة حتى الأربع الكبرى الى
أربع فرق رئيسية ، ثلاثة منها تمثل المعارضة ، المعارضة السرية في
الداخل (الشيعة) والمعارضة العلنية في الخارج (الخوارج) والمعارضة
العلنية في الداخل (المعتزلة) والرابعة هي فرقة السلطان . تضم فرق
المعارضة الثلاث اثنى الاثنتين وسبعين فرقة الهالكة بينما تضم فرقة
السلطان فرقة واحدة هي الفرقة الناجية (٢٩٨) . فهل يعقل أن تكون فرق

(٢٩٧) ونقتصر في أقسام الفرق الخارجة عن الملة الحنيفية
على ما هو أشهر وأعرف أصلاً وقاعدة فنقدم ما هو أولى بالتقديم
ونؤخر ما هو أجدر بالتأخير ، الملل ج ١ ص ٥٣ ، ويصنف الشهرستاني
الفرق الى نوعين : الاول المسلمون الملل ج ١ ص ٥٩ — ١٦٠ ، ج ٢
ص ٣ — ٥٨ ، وهؤلاء نوعان : (أ) أهل الاصول المختلفون في
التوحيد والوعد والوعيد مثل المعتزلة ، والجبرية ، والصفائية ،
والمشبهة ، والخوارج ، والمرجئة ، والشيعة ، (ب) أهل الفروع
وهم المختلفون في الاحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية ، ج ٢ ص
١٥٨ ، والثاني الخارجون على الملة الحنيفية والشرعية الاسلامية
ج ٣ ص ٨ — ١٦٦ ، وهم فرقتان : (أ) اليهود ، والنصارى ،
والمجوس ، وأصحاب الاثني ، والماتوية وسائر فرقهم (ب) أهل
الاهواء والنحل والفلاسفة ، ج ٤ ص ٥ — ١٧٤ ، ج ٥ ص ٣ —
١٧٤ ، والهند ج ٥ ص ١٧٤ — ٢١١ .

(٢٩٨) يقسم الأشعرى الفرق الى احدى عشرة فرقة بالرغم
من قوله عشرة وهي : الشيع ، الخوارج ، المرجئة ، المعتزلة ،
الجهمية ، الضارية ، الحسينية ، البكرية ، العامة ، أصحاب

المعارضة بمثل هذه الكثرة وكلها هالكة وتكون غرقة السلطان بهذه

الحديث ، الكلابية. أصحاب عبد الله بن كلاب القطان . ويضيف زهير
الائثرى وأبا معاذ التومنى وكان الاقوال ثلاثة عشر . مقالات
ج ١ ص ٦٥ ، وكلها تعود الى الاربعة الكبرى الاولى الشيعية
والخوارج والمعتزلة والمرجئة . فالجهية نصفها اعتزالي في نفى
الصفات والنصف الآخر اعتزالية مضادة في القول بالجبر . والضرارية
والحسينية فرق اعتزالية . البكرية والعبدة وأصحاب الحديث
والمرجئة والكلابية وأبو معاذ التومنى وزهير الاثرى كلها فرق صغيرة
داخل الفرقة الناجية . ويقسم الرازى الفرق الى عشرة ، العائرة
خارجة على الاسلام والتسعة في الاسلام وهى : المعتزلة ، الخوارج ،
الروافض ، الفلاة ، الكرامية ، الجبرية ، المرجئة ، الصوفية ،
الذين يتظاهرون بالاسلام وان لم يكونوا مسلمين ، الذين هم خارجون
على الاسلام بالحقيقة وبالاسم (اليهود ، والنصارى ، والمجوس ،
والنصويه ، والصابئة ، والفلاسفة) . ويمكن أيضا ردها الى الاربعة
الكبرى فالفلاة والكرامية والصوفية مع الروافض ، والجبرية مع
المعتزلة ، كما يصنف البغدادى الفرق الى عشرة : الروافض ،
والخوارج ، والمعتزلة ، والكرامية ، والمشبهة والمرجئة ، والنجارية ،
والجهية ، والبكرية ، والضرارية . وهى ترجع أيضا الى الاربعة
الكبرى ، فالكرامية مع المعتزلة أو مع الروافض (حدوث الصفات أو
التجسيم) والنجارية والجهية والبكرية والضرارية أيضا مع المعتزلة ،
والمشبهة مع الروافض ، ويصنفها الشراح الى ثمانية ، الكلنوى
ص ١٨ ، حاشية الاتحاف ص ٤ . ويقسم الشهرستانى الفرق الى
سبعة : المعتزلة ، والجبرية ، والصفائية ، والمشبهة ، والخوارج ،
والمرجئة ، والشيعية . ويمكن ردها الى أربعة . فالجبرية تنقيض
المعتزلة في خلق الافعال ومعتزلة في نفى الصفات ، والصفائية
والمرجئة والمشبهة اشاعرة في الذات والصفات والافعال ، الملل ج ١
ص ١٣ ، ويذكر ابن حزم فرقا ستا خارج الملة الاسلامية تنقسم
بدورها الى اقسام فرعية . ومن خلال هذه الفرق الست تحدث آراء
أخرى فرعية يمكن ادخالها في أحدها مثل تناسخ الارواح وتواتر
النبوات في كل وقت أو ان في كل نوع من أنواع الحيوانات أنبياء أو ان
العالم محدث وله مدبر لم يزل الا ان النفس والخلاء والزمان لم يزل
معه وهو قول الرازى الطبيب . وقد صنف ابن حزم ضده كتابا منفردا . عن
نقد العلم الالهى ، أو ان الفلك لم يزل وأنه غير الله وأنه هو المدبر
للعالم الفاعل له اجلاله ، الفصل ج ١ ص ٣ - ٤ ، ويقسم الملطى
الشافعى الفرق الى خمس : أهل السنة ، والمعتزلة ، والمرجئة ،

القلة وهى الوحيدة الناجية ؟ وأين الصراع على السلطة داخل فرقة السلطان ؟ وأين الخلاف فى رأى بين الفرق الصغرى فى الفرقة الناجية ؟ وأين الاتفاق فى رأى بين الفرق الضالة ؟ ومعروف أن المعارضة العلنية فى الداخل (المعتزلة) هى التى وضعت الاصول العمامة فى التوحيد والعدل والتى اعتمدت عليها باقى فرق المعارضة الأخرى ، السرية فى الداخل (الشيعة) والعلنية فى الخارج (الخوارج) ، فرق الأمة اذن أربع على المستوى نفسه دون هلاك أو نجاة (٢٩٩) . وهى امهات الفرق التى تنظم بعد ذلك الفرق الثلاث وسبعين جمعا وطرحا وضربا وقسمة (٣٠٠) . والحقيقة أن كل هذه الفرق الصغيرة لا

^{٢٧٦} والشيعة ، والخوارج . ويمكن ردها الى أربعة لان اهل السنة والمرجئة فرقة واحدة . وكذلك الامر عند ابن حزم فى تصنيف آخر ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ ، ونفس التصنيف عند الخياط : شيعة ، ومرجئة ، ومعتزلة ، واصحاب حديث ورواية ، الانتصار ص ١٣٩ .

(٢٩٩) الفرق عند ابن حزم أربع : المعتزلة والخوارج والمرجئة والتشيع ، الفصل ج ٥ ص ١٩ — ٧٠ وهى نفس القسمة عند الملطى الشافعى فى « التبيين والرد » ، الرافضة ص ١٨ — ٣٥ ، المعتزلة ص ٣٥ — ٤٣ ، المرجئة ص ٤٣ — ٤٧ ، الخوارج ص ٤٧ — ٥٤ ، وقد تكون المرجئة احدى فرق السلطان فصلتها الفرقة الناجية كى تكون معارضة مستأنسة .

(٣٠٠) عند الملطى الشافعى مثلا الزنادقة خمس فرق ، والجهمية ثمان ، والقدرية سبع ، والمرجئة اثنتا عشرة ، والرافضة خمس عشرة ، والحرورية خمس وعشرون ومجموعها اثنتا وسبعون فرقة ، فهذه جعلتهم ، التبيين ص ٩٢ ، ويعترف الكنبوى بأن الفرق اقل من هذا العدد اذا كانت كبار الفرق ثمانية : المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة وأهل السنة . والشاملة للاصول الثانوية ثلاثا وأربعين : عشرون للمعتزلة وثلاثة للشيعة وسبعة للخوارج وخمسة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبرية وثلاثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة . فسواء حل على الاصول الاولى او على ما يشتمل الاصول الثانوية يكون اقل من هذا العدد ، الكنبوى ص ١٨ ، وأحيانا يتم ضبط العدد : عشرون

تهم تاريخيا بقدر ما تهم لاكمال العدد . حتى ولو وجدت تاريخيا فما الفائدة من ذكر فرق انقضى عهدا وانقرض أنصارها ؟ وكلها أسماء اعلام أكثر منها موضوعات مما يدل على ربط الفرق بأشخاص أصحابها وكأنها خلاصات شخصية . ولا يمكن حفظها أو استرجاعها أو حتى استعمالها . وهل القصد تشويه وحدة الأمة وبيان خلافاتها حتى يهرع الناس الى الفرقة الناجية طلبا للوحدة والامان ؟ والعقائد مجرد سلاح في يد الخصوم تكشف عما تحتها وهو الصراع السياسى بين القوى السياسية المختلفة بين المعارضة والسلطة . معركة الصراع فى الحقيقة هى معركة اجتماعية سياسية ، خصومات أهواء وصراع مصالح . للعقائد ظهر وبطان ، ظهرها الدين وباطنها السياسة ، ظاهرها الله وباطنها العالم (٣٠١) .

٣ — من التفرق الى الوحدة .

إذا كان المسار الاول للتاريخ الفكرى من الوحدة الى التفرق عند القدماء فان المسار الثانى له يمكن ان يكون من التفرق الى الوحدة عند جيلنا . فالفرق الثلاث وسبعون يمكن ردها الى ما هو اقل منها الى

للعزلة واثنان وعشرون للشيعية وثمانية عشر للخوارج ، وخمسة للمرجئة وثلاثا للنجارية وواحدة للجبرية المحضة وثلاثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة الكنبوى ص ١٨ .

(٣٠١) ولكن ربما لسوء المعنى الفاحش بلفظ متلبس ليسهلوه على اهل الجهل وعين النظر بهم من اتباعهم وليبعد فهم تلك العظيمة على العامة من مخالفتهم كقول طوائف من اهل البدعة والضلالة لا يوصف الله بالقدره على المحال ولا على الظلم ولا على الكذب ولا غيرها ما علم ان يكون فأخفوا اعظم الكفر فى هذه القضية لما ذكرنا من تانىس الاغمار من اتباعهم وتسكين الدهماء من مخالفيهم فرارا عن كشف معتقدهم صراخا الذى هو أنه تعالى لا يقدر على الظلم ولا له قوة على الكذب ولا به طائفة على المحال ، الفصل ج ه ص ١٩ .

فرق كبرى أربع هي فرق المعارضة الثلاث وفرقة السلطان ، اى الصراع بين المعارضة السلطة فى مجتمع واحد . فالوحدة قائمة ، وحدة الصراع بين القوى الاجتماعية ، يرتكز كل منها على أصول عقائدية يمكن أن تكون بؤرة توحيد جديدة تختلف عليها الفرق . فبدلاً من أن تكون الوحدة علة فاعلة فى البداية والتفرق علة غائية فى النهاية كما هو الحال عند الغدواء يكون التفرق هو العلة الفاعلة والوحدة هي العلة الغائية فى عصرنا .

١- الشعور البنائى (المذهبى) • تكشف الفرق الأربع ، ثلاث للمعارضة وواحدة للسلطة عن وجود موضوعات للخلاف أو عقائد يتم عليها التفرق ، كل فرقة حسب موقفها السياسى . فالمعارضة السرية فى الداخل تقول بالاطول ويتم تكفيرها دينياً كاستار للابعاد السياسى . والمعارضة العلنية فى الخارج يصعب تكفيرها دينياً لقولها بأصلى التوحيد والعدل وهما اليقين فى الالهيات فلا مفر من تكفيرها سياسياً بدعوى الخروج على السلطان . والمعارضة العلنية فى الداخل يصعب تكفيرها دينياً لقولها بالاصول الخمسة كنكر للمعارضة . لذلك يتم تكفيرها دينياً وسياسياً ، ويظل التكفير السياسى اقوى . وتظل المعارضة العلنية فى الخارج والداخل عن طريق أصلى التوحيد والعدل اقوى من المعارضة السرية فى الداخل عن طريق الامامة . وفرقة السلطان أيضاً يسهل تكفيرها من الفقهاء لفصلها الاميان عن العمل (١٣٠٢) .

وكثير من فرق المعارضة الفرعية تقرب من فرقة السلطان مما يدل على أن جذور الفرقة الناجية عند الفرق الضالة وأن جذور الفرقة

(١٣٠٢) هذا ما يفعله ابن حزم فى تكفيره للمرجئة اى رجعية اهل السنة ، المحافظة الساذجة ، فقه السلطان . اقرب المرجئة الى اهل السنة القائلون بان الاميان عقد بالقلب واللسان وابعدهم القائلون بانه باللسان فقط ، واقرب الشيعة الى اهل السنة القائلون بالامامة فى على وبنيه وابعدهم الامامية .

الضالة في الفرقة الناجية . اذا هلكت المعارضة هلكت السنطة معها وان نجت السلطة نجت المعارضة معها (٣٠٣) . فكل فرقة تمثل عقيدة ومذهباً وفكراً سواء كانت المعارضة سرية أم علنية في الداخل أم في الخارج ، او كانت للسلطة . وتمثل الفرق بصرف النظر عن كونها فرقاً تاريخية خالصة تيارات فكرية واتجاهات نظرية يمكن تحديد اصولها وتحويلها الى تصورات مختلفة للعالم أو مناهج حياة أو نظم اجتماعية وسياسية كل فرقة حولت الوحي الى مذهب نتيجة لظروفها التاريخية والاجتماعية والسياسية .

فالفرقتان الكبيرتان اليوم السنة والشيعة كل منهما يمثل اتجاهاً فكرياً ابتداء من التوحيد حتى الإمامة ، في الله وفي الطبيعة ، في الانسان وفي المجتمع . فبينما تقول الشيعة في التوحيد بالتأليه أو التجسيم تقول السنة بالتشبيه أو التنزيه . وبينما تقول الشيعة بالفيض وبأن الفرق بين الروح والمادة هو فرق في الدرجة لا في النوع تقول أهل السنة بالخلق

(٣٠٣) ثم سائر الفرق الأربع فيها ما يخالف أهل السنة الخلاف البعيد ، وفيهم ما يخالفهم الخلاف القريب . فأقرب فرق المرجئين الى أهل السنة من ذهب مذهب أبى حنيفة الفقيه الى أن الايمان هو التصديق باللسان والقلب معاً وأن الاعمال انما هي شرائع الايمان وفرائضه فقط . وأبعدهم أصحاب جهم بن صفوان والاشعري ومحمد بن كرام السجستاني فان جهما والاشعري يقولان أن الايمان مقد بالقلب فقط وان أظهر الكفر والتلويح بلسانه وعبد الصليب في دار الاسلام بلا تقية . ومحمد بن كرام يقول هو باللسان وان اعتقد الكفر بقلبه . وأقرب فرق المعتزلة الى أهل السنة أصحاب الحسين بن محمد النجار وبشر بن غياث المريسي ثم أصحاب ضرار بن عمرو وأبعدهم أصحاب أبى الهذيل . وأقرب مذاهب الشيعة الى أهل السنة المنتمون الى أصحاب الحسن بن صالح بن حسن الهذاني الفقيه القائلون بأن الإمامة في ولد علي ، والثابت عن الحسن بن صالح هو قولنا أن الإمامة في جميع قریش وقول جميع الصحابة الا أنه كان يفضل علياً على جميعهم . وأبعدهم الإمامية . وأقرب فرق الخوارج الى أهل السنة أصحاب عبد الله بن يزيد الإباضي والفزارى الكوفي وأبعدهم الأزارقة ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ .

م ٣٩ — الايمان والعمل — الإمامة

وأن الذرق بين الروح والمادة فرق في النسوع لا فرقاً في الدرجة . وفي
الافسان يندبنا تقول الشيعة بوجود حقائق الوحي في القلب ويمكن العثور
عليها بالناويل فان استعصى التأويل فتقليد الامام ، يثبت السنة
بديهيات المسئول ووضوح النصوص واجتهاد في فهمها . وبينما ترى
الشيعة ان نموذج السلوك الامثل هو الطاعة والانقياد وتنفيذ تعاليم
الامام . ترى السنة ان نموذج السلوك الامثل هو الفعل الحر والعمل
المسؤول . وبينما ترى الشيعة ان الايمان مكثف بذاته وانه ايمان بحب
الابيت . ترى السنة ان الايمان قول وعمل وان لا وجود للايمان
الا بالعمل . وبينهما تقول الشيعة بوحدة الاديان ولا ترى ضميراً في
الاستعانة بمراحل الوحي السابقة او الالهام اللاحق الذي يكشف عنه
الانمئة ، يقول السنة باكتمال الوحي وانتهائه بانقطاع الرسل . وبينما
تقول الشيعة بتعيين الامام تقول السنة بالشورى وبالبيعة العامة .
وبدورها النفاذ من الفروق في الدرجة في هذا التقابل عند كل فريق
وعلى فرض صحة هذا التقابل كاختيار فكري فانه نظراً لتغير الظروف
الاجتماعية لكل منهما عبر التاريخ فقد انقلب الاختيار . فقد لا يقل
السنة تجديها وتشبيها بل وتالياها من الشيعة ولا يقل الشيعة تنزيها
عن السنة . وقد لا يقل اهل السنة تاويلاً من الشيعة ولا يقل الشيعة
حرافية من السنة . وليس السنة اقل طاعة من الشيعة في حين ان
الشيعة قادرون على المعارضة والثورة . كما أصبح الايمان عند
السنة مكثفياً بذاته في حين أصبح عند الشيعة عملاً تاريخياً . وقد وقع
السنة في الروحانية وضاع لديها الفصل بين الروح والمادة واصبح
الشيعة اكثر فضلاً بينها من السنة . كما أصبحت السنة أكثر موالاة
للعساري واليهود من الشيعة ، يقومون بتعيين الامام وراثته من العسكر
بينما تثور الشيعة على ملك الملوك . فالشعور المذهبي هو اختيار
عقائدي يكشف عن موقف سياسي متغير من عصر الى عصر وبالتالي يكون
احد ابعاد الشعور التاريخي .

وفي داخل السنة هناك اختياران آخران ، المعتزلة والاشاعرة ،
على دارف، نقيض ، المعارضة العقلية المستنيرة والسلطة النصية القاهرة .

وكل فرقة تمثل مذهبا متكاملا ابتداء من التوحيد والخلق والبحث ونهاية العالم (٣٠٤) . ففي التوحيد تنكر المعتزلة الصفات حرصا على التنزيه ، وتنكر كل صور التشبيه والتجسيم حتى ولو اضطرت الى تأويل النصوص لاثبات معانيها العقلية . ولما أنكرت الصفات أثبتت حبرية الانسان ، فالانسان خالق أفعاله ، ومسؤول عن الخير والشر في العالم ، وقادر على الاعمال . وفي النهاية يكون له ما قدم من خير أو شر دون وساطة أو شفاعة . ويكون الحكم بعد البحث وهو على وعى به وليس قبله . وكما رفض التجسيم في البداية يرفض في النهاية . فالثواب والعقاب خلقان أكثر منهما ماديين . فالرضا عن الذات أفرح للنفس من الجزاء المادى . وتائب الضمير أوقع على النفس من العذاب الجسمانى . أما الاشاعرة فتمثل المذهب المقابل . تثبت الصفات ، ولا ترى حرجا فى القول بالتشبيه بل وبالتجسيم حرصا على حرفة النصوص . وما دامت الصفات مثبتة فهي أيضا فاعلة فى العالم . فهي مسؤولة عن كل ما يقع من الانسان ومن الطبيعة من خير أو شر . وفي النهاية يبدأ الحساب الجسمانى والحكم على أعمال الانسان وتوقيع الجزاء المادى عليه ثوابا أم عقابا .

ونظرا لغلبة المذهب على الفرقة والموضوع على التاريخ فقد عرفت كل فرقة بالموضوع الذى اشتهرت به واصبحت الموضوعات عناوين لفرق . فغلاة الشيعة يقولون جميعا بالتاليه وبالتجسيم وبالتشبيه وهو أحد الحلول لموضوع التوحيد . فإذا ذكر التاليه أو التجسيم ذكر غلاة الشيعة . وتقول المعتزلة بالتنزيه المطلق ونفى الصفات . فإذا قيل التنزيه أو نفى الصفات ذكر المعتزلة . ويغلب على الخوارج والمرجئة موضوع الايهان والعمل فإذا ذكر الموضوعان ذكرت

(٣٠٤) وكان بين المعتزلة والسلف فى كل زمان اختلافات فى الصفات ، الملل ج ١ ص ٤٤ ، وهذا التضاد بين كل فريق كان حاصلا فى كل زمان ، الملل ج ١ ص ٦٤ — ٦٥ .

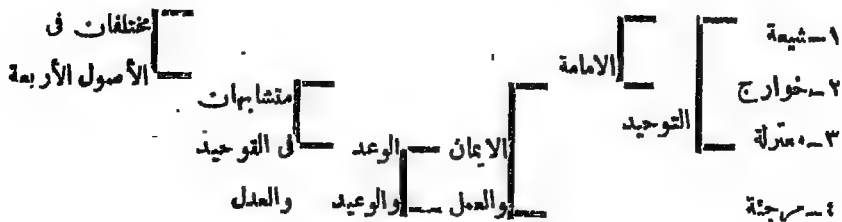
الفرقة ثان (٣٠٥) . وبغلب على كل فرقة موضوع أو أكثر . فمثلا يغلب على الخوارج موضوعا الإمامة والايمان والعمل مما يدل على الطابع العملي لفرقة الخوارج وليس الطابع النظري كما هو الحال في الذات والصفات أو الجبر والاختيار . لذلك أسست الفرقة فقها ونظمت تشريعا . والاهم من ذلك كله هو انتظام الفرق كلها في أصول بصرف النظر عن عددها . فإذا كانت الأصول أربعة : التوحيد ، العدل ، الوعد والوعيد ، والايمان والعمل وكانت امهات الفرق أربعة : الشيعة والخوارج والمعتزلة ودرجئة (أشاعرة) ، الثلاثة للمعارضة وواحدة للسلطة ، اختلفت الشيع والمعتزلة في التوحيد ، والمرجئة والخوارج في الايمان والعمل ، والمرجئة والمعتزلة في الوعد والوعيد ، والشيعة والخارج في الإمامة (٣٠٦) . كل حل لمشكلة ليس قائما بذاته بل يؤدي الى حل المشكلة الاخرى بالطريقة نفسها . فانكار الصفات يؤدي بالضرورة الى ترك العالم مفتوحا الى فعل الانسان

(٣٠٥) فالسبب الاول لما ان حكم العقل لمن لا يحتكم عليه العقل لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق أو حكم الخلق في الخالق . والاول غاو والثاني تقصير . فمثلا الشبهة الاولى مذاهب الطولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الروافض حيث غالوا في حق شخص من الأشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال . وثار من الشبهة الدائنية مذاهب القدرية والجبرية والمجسمة حيث قصروا في وصفه بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة الانعال والمشبهة طولية الصفات ، وكل واحد منهم أعور باحدى عينيه شاء . فان قال انها بحسن منا ما يحسن منه وما يقبح منا يقبح منا فقد شبه الخالق بمخلوق . ومن قال يوصف الباري بما يوصف به الخلق أو يوصف الخلق بما يوصف به الباري فقد اعتزل الحق ، المل ج ١ ص ٢٠ - ٢١ ، فالمعتزلة غالوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا الى التعطيل بنفى الصفات والمشبهة قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام . والروافض غالوا في النسوة والإمامة حتى وصلوا الى الحلول . والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال ، المل ج ١ ص ٢٢ .

(٣٠٦) كثير من اصحاب المقالات ان هي الا تفرعات على فرقة من امهات الفرق . وكثيرا من يحدث خلط بين الفرقة والمقالة . فالفرقة ينتسب اليها عديد من المتكلمين وتمثل اتجاهها فكريا في حين

ب - الشعور الجبلى (التاريخى) . يكشف الشعور المذهبى البنائى على أن الفرق موضوعات ، وأن الموضوعات أصول ، وأن أهميات الفرق تدخل فى جدل بينها حول هذه الاصول . فالمعتزلة والشيعه على

أن المقالة رأى مفرد ينسب الى صاحبه ولا يدخل تحت اسم فرقة .
ونظرا لاهمية الفرق الاربعة فانها تحظى بالقدر الاكبر من كتب الفرق
من حيث الكم والترتيب . فبينما يخصص الاشعري في « مقالات
الاسلاميين » من حيث الكم للمعتزلة ١٠٠ ص ، وللشيعة ٩٠ ص ،
وللخوارج ٤٠ ص ، والمرجئة ٢٠ ص (المعتزلة والشيعة نقيضان ،
والخوارج والمرجئة نقيضان ، والاشاعرة هي الفرقة الناجية
الموجهة للعقائد) يخصص لاصحابها الحديث ٦ ص ، وللبكرية ٣ ص ،
وللضرارية ٢ ص ، وللنجارية ٢ ص ، وللعباية صفحة واحدة ولكل
من زهير الاشعري ومعاذ التومني نصف صفحة . وبينما يخصص
البغدادى في « الفرق بين الفرق » للمعتزلة ٨٨ ص ، وللروافض ٤٣
ص ، وللخوارج ٤٢ ص غانه يخصص للكراية ٢٠ ص ، وللمشبهة
٥ ص ، والمرجئة ٥ ص ، وللنجارية ٤ ص ، ولكل من الجهمية والبكرية
والضرارية صفحة واحدة . ويكون التقابل بين الفرق الاربعة في
الاصول الاربعة كما يحددها الشهرستاني ، (الملل ج ١ ص ١٠ - ١٢)
كالآتي :



طرفى نقيض فى التوحيد ، والشيعية والخوارج على طرفى نقيض فى الإمامة ،
والخوارج والمرجئة على طرفى نقيض فى الايمان والعمل ، والمعتزلة والمرجئة
على طرفى نقيض فى الوعد والوعيد . ويستطيع الشعور الجدلى ان
يصف التاريخ وفى الوقت نفسه يدرك دلالة المذهب ويبرز النسق
العقائدى للفرقة وذلك من خلال نشأة الفرق وتوالدها بعضها عن
البعض الآخر طبقا لقانون الفعل ورد الفعل أى طبقا للمنهج الجدلى
القائم على التعارض والاضداد (٣٠٧) . ولا يوجد منهج محكم فى معظم
المصنفات الكلامية لعرض تاريخ الفرق . ويتأرجح معظمها بين تتبع

(٣٠٧) وهذا ما يلاحظ فى أهمات الفرق التى يذكرها الاشعرى
فى اول القائمة . فالخوارج ضد الشيعة بالنسبة لعلى ، والمرجئة
ضد الشيعة فى التنزيه والتثبيته ، والاشاعرة ضد المعتزلة فى
الحفقات والنقل والعقل وافعال العباد ، والمعتزلة ضد جهنم فى
الحرية وافعال العباد . وهو ما يفعله البغدادي أيضا عندما يرتب
الفرق كالآتى : الخوارج ، القدرية ، المعتزلة ، المرجئة . فالخوارج
ضد الروافض فى الإمامة ، والمعتزلة ضد الروافض فى التوحيد ،
والمرجئة ضد الخوارج فى الحكم على مرتكب الكبيرة وفى صلة الايمان
بالعمل . وهو ما لاحظته الشهرستاني بقوله « المعتزلة وغيرهم
من الجبرية والصفائية والمختلطة منهم الفريقان من المعتزلة والصفائية
مقابلان تقابل التضاد ، وكذلك القدرية والجبرية ، والمرجئة
والوعيدية ، والشيعة والخوارج . وهذا التضاد بين كل فريق
وفريق كان حاصلا فى كل زمان ، الملل ج ١ ص ٦٤ — ٦٥ ، لذلك
رتب الشهرستاني الفرق الاربعة الاولى : المعتزلة ، والجبرية ،
والصفائية ، والمشبهة حسب الموضوع وهو التوحيد بحلوله الثلاث ،
نفى الصفات عند المعتزلة والجبرية ، واثبات الصفات عند الصفائية ،
وتثبيته الحفقات عند المشبهة . ولكنه اغفل الجدل فى الزمان .
فالترتيب الزمنى هو المشبهة فى تشبيهه الصفات كدعوى ثم المعتزلة
والجبرية فى نفى الصفات كنقيض الدعوى ثم فى اثبات الصفات
بلا تشبيهه عند الصفائية كتركيب للدعوى . كما أنه ترك الشيعة
فى النهاية مع أنها تشارك المشبهة وتغالى فى التشبيه الى درجة
التاليه . وبضع الشهرستاني الخوارج والمرجئة والوعيدية معا
لاشتراكها فى موضوع الايمان والعمل ولو أن الخوارج والوعيدية
يشتركان فى الدعوى نفسها ويقدم المرجئة كنقيض للدعوى ، الملل
ج ٢ ص ٣ .

النشأة الزمانية وبين عرض الموضوعات العقائدية وان كانت اقرب الى المنهج الثانى اى عرض الفرق من خلال الموضوعات . ويختلف الترتيب الزمانى والموضوعى حسب الموضوع . ففى الامامة مثلا تظهر الرفضة أولا ثم يناقضهم فيها الخوارج فى حين انه فى التوحيد تقول الرفضة أولا بالتاليه او التجسيم ثم يظهر المعتزلة ويقولون بالتنزيه (٣٠٨) . وقد ينشأ رد الفعل على الفور اذا كانت عملية خالصة مثل الامامة او متأخرة اذا كانت نظرية تحتاج الى تفكير وتدبر مثل التوحيد . فبعد ان ظهر التاليه مبكرا للغاية فى حياة على لم يطر توحيد المعتزلة ونفى الصفات الا متاخرا . وقد ظهرت الروافض بدعوى التاليه . فظهرهم هنا سابق على الخوارج فيما يتعلق بالتاليه ، وقد حدث ذلك فى حياة على (٣٠٩) . وفى هذا الجو العام من التوتر النفسى وجهل العرب ،

(٣٠٨) يرتب الملطى الشافعى الفرق من الجانب التاريخى كالآتى : الرفضة ، والمعتزلة ، والمرجئة ، والخوارج ، فالمعتزلة رد فعل على الرفضة فى التوحيد . ولكن المرجئة ليست رد فعل على المعتزلة فى شىء بل هو رد فعل على الخوارج فى الحكم على مرتكب الكبيرة وفى الصلة بين الايمان والعمل . ولكنه يعود فى الجزء النقدى ويرتبها كالآتى : المرجئة ، الروافض ، المعتزلة ، الحرورية (الخوارج) أى انه يضع الفرقة الثالثة فى المكان الاول . وربما كان ذلك خطأ اراديا من الناسخ او من الناشر لانه ترتيب مخالف للاول ولا يدل على شىء .

(٣٠٩) واما الروافض فان السبئية منهم اظهروا بدعتهم فى زمان على فقال بعضهم له : انت الاله فاحرق على قوما منهم ، ونفى ابن سبأ الى ساباط المدائن . وهذه الفرقة ليست من فرق امة الاسلام لتسميتهم عليها ، الفرق ص ٢١ ، وكان من المعالين فى تلك الفتنة (قتل الخليفة الثالث) عبد الله بن سبأ ، يهودى وغلا فى حب على حتى زعم ان الله حل فيه . وأخذ يدعو الى انه الاحق بالخلافة ، وطعن على عثمان فنفاه . فذهب الى البصرة وبث فيها فتنته . فأخرج منها مذهب الى الكوفة ونفث ما نفث من سم الفتنة فنفى منها . فذهب الى الشام فلم يجد فيها ما يريد . فذهب الى مصر فوجد فيها أعوانا على فتنته الى أن كان ما كان مما ذكرناه . ثم

وشسدة انتسابهم الى الدعوات في عصر الدعوات يمكن أن يكون عبد الله بن سبأ منشئ القاليه من خلفياته الدينية القديمة . لم يكن العرب يعرفونه اذ كانت الوثنية لديهم سطحية بالاضافة الى أنه يقوم على الاعجاب بالبطل في عصر البطولة وبين الابطال . فالخوارج والشيعية نقيضان وان لم يخرج النقض من النقض زمانيا . نشأ الخوارج أولا برفضهم امامة علي ثم نشأ الشيعة ثانيا بعد مقتل علي وبنيه . فمن حيث موقعهم من علي هما نقيضان وان تولد احدهما عن الآخر زمانيا (٣١٠) .

وينطبق قانون الفعل ورد الفعل أو قانون الجدل من الموضوع الى نقض الموضوع الى مركب الموضوع ليس فقط على تاريخ الفرق وتوالد بعضها من البعض الآخر بل أيضا على موضوعات العلم الرئيسية . اذ تحل المشكلة أولا باختيار احد النقيضين ثم يأتي الحل الثاني بالنقض واخيرا يأتي الحل الثالث يحاول الجمع بين النقيضين في وسط متناسب متفاديا الفلو والتطرف . يأتي الحل الاول في ظروف نفسية واجتماعية معينة . ثم يأتي نقضه لاعادة التوازن ، وابرار ما خفى اذ لا يقف أمام التطرف الا تطرف مضاد . ثم يأتي الحل الثالث لالغاء الطرفين ومحاولة استعادة التوازن الفكري . فمثلا في نظرية الوجود (الطبيعيات) يقضى فريق على استقلال الطبيعة وعلى فعلها ، ويجعل حركتها ومسارها من خارجها . فينشأ رد فعل عند اصحاب الطبائع القائلين بالطباع وان فعل الطبيعة

ظهور بمذهبه في عهد علي فنفساه الى المدائن . وكان رايه جرثومة كما حدث من ذاهب الغلاة من بعده ، الرسالة ص ١٠ - ١١ ، ويقول رشيد رضا مسلما ان ابن سبأ فعل ما فعل بغضا في الاسلام لا حبا في علي . فاسلامه كان خديعة . وله نظراء في ذلك من اليهود ومثلهم بعض مجوس الفرس الذين اظهروا الاسلام وتسترأوا بالثنيشيع لعلي ولآل البيت كلهم كانوا يقصدون افساد الاسلام وازالة ملكه بالتفريق بين اهله ، الرسالة ص ١٠ .

(٣١٠) يحل الشهورستاني هذا التضاد فيقول : المعتزلة والصفائية متقابلان تقابل التضاد وكذلك القدرية والجبرية ، والمرجئة والوعيدية ، والشيعة والخوارج ، الملل ج ١ ص ٦٤ .

وحركتها من داخلها بفعل طبائع الاشياء . ثم يأتى غريق ثالث يجمع بين النقيضين ويقول بالطبائع ولكنه يجعلها مخلوقة (٣١١) . وفى التوحيد يعرض التاليه أو التجسيم أو التشبيه من الشيعة . فينشأ رد الفعل من المعتزلة فيقترحون التنزيه لدرجة نفى الصفات . مالتعطيل اكبر رد فعل على التجسيم والتشبيه . ثم يأتى الحل الثالث الذى اقترحه الاشاعرة لاعادة التوازن الفكرى ، ويقترحون اثبات الصفات بلا تشبيه ولا تعطيل تفاديا لتطرف النقيضين (٣١٢) . وفى خلق الافعال (الجبر والاختيار) يعرض الجبر المطلق أولا وتثبت الارادة الالهية المطلقة وتكرر حرية الاختيار . ثم ينشأ رد الفعل ويوضع النقيض متناكدا حرية الاختيار ومسؤولية الانسان المطلقة عن افعاله . ثم يأتى الحل الثالث للجمع بين النقيضين ويقال بالكسب وبخلق القدرة فى زمان الاستطاعة (٣١٣) . وأحيانا تظهر القدرية وكأنها اثبات لدعوى نفى القدر واثبات

(٣١١) ثم ظهرت بدع بشر بن المعتز من القول بالتولد والافراط فيه والميل الى الطبيعيين من الفلاسفة ، الملل ج ١ ص ٤٢ .

(٣١٢) ويقول رشيد رضا معلقا « الغلو فى التجريد مذهب المعطلة منكرى الصفات ، والدنو من التحديد مذهب المشبهة ، وبينهما مذهب السلف الوسط وهو أن تصفه تعالى بها وصف به نفسه بلا تعطيل ولا تمثيل ولا تأويل . ويقرب من مذهب متكلمى الخلق الذين يمنعون التعطيل والتمثيل دون التأويل لبعض الصفات والافعال ، الرسالة ص ٩ ، ويقول أيضا « التحقيق » ان السلف كانوا يأخذون فى الصفات الالهية بمعانى الانساظ فى اللغة مع تنزيهه تعالى عن مشابهة شيء من خلقه . فكما ان ذاته ليست كغيرها من الذوات فكذلك صفاته وافعاله . ولا يذهبون الى ما وراء ذلك من لوازم ظاهر اللفظ كالتشبيه والتحديد المأخوذ من اطلاقه فى الاصل على المخلوق فان التنزيه قد جعل المشاركة فى اللفظ اسمية او جنسية لا شخصية ، الرسالة ص ٩ .

(٣١٣) ومن بالغ القول بالقدر هشام بن عمرو والفوطى والاصم من أصحابه ، الملل ج ١ ص ٤٣ .

الاستطاعة (٣١٤) . وقد تضم المسألتان مرتكب الكبيرة والاختيار في مسألة واحدة هي الفعل أو السلوك . فإذا كانت المسألة هي الاختيار يكون اثبات الاختيار رد فعل على الجبر لا العكس (٣١٥) . وفي العقل والنقل ، يقال أولا ان النقل مكثف بذاته ولا يحتاج الى عمل عقلى يخرج النص من مكانه ، وتقدم الحشوية الاقتراح . فبنشأ رد الفعل ليجعل العقل أساس النقل . فإذا تعارض النقل مع العقل اول النقل لحساب العقل ، ويقدم المعتزلة هذا الراى . ثم يأتى حل ثالث يجمع بين العقل والنقل ويعرض اتفاق صحيح المنقول مع حريح المعقول ابتداء (٣١٦) .

(٣١٤) ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة من معبد الجهنى وغيلان الدهشقى والجمع بين درهم ، وتبرا منهم المتأخرون من الصحابة ، الفرق ص ١٨ — ١٩ ، المعزلة والصغائية متقابلان تقابل التضاد وكذلك القدرية والجبرية ، والمرجئة والوعيدية ، والشيعية والخوارج ، الملل ج ١ ص ٦٤ .

(٣١٥) وكانت اول مسألة ظهر الخلاف فيها مسألة الاختيار واستقلال الانسان بإرادته وأفعاله الاختيارية ومسألة من ارتكب الكبيرة ولم يتب . اختلف فيها وأصل بن عطاء واستأذه الحسن البصرى وأعزل يعلم أصولا لم يكن أخذها عنه . غير أن كثيرا من السلف ومنهم الحسن — على قول — كان على رأى أن العبد مختار في أعماله الصادرة عن علمه وإرادته . وقام ينأزع هؤلاء أهل الجبر الذين ذهبوا الى أن الانسان في عمله الإرادى كأغصان الشجر في حركاتها الاضطرابية كل ذلك وأرباب السلطان من بنى مراون لا يحفلون بالأمر ولا يعنون برد الناس الى أصل وجمعهم على أمر يشملهم ثم يذهب كل ما يشاء سوى أن عمر بن عبد العزيز أمر الزهرى بتدوين ما وصل اليه من الحديث وهو أول من جمع الحديث ، الرسالة ص ١٣ — ١٤ .

(٣١٦) ويضع الغزالى هذا القائلون في مقدمة « الاقتصاد » اذ يقول : وأطلعوا (أهل السنة) على طريق التلقيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول ، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول . وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجود على التقليد واتباع الظواهر ما أتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر ، وأن من تغفل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة بين تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به الا من خبث الضمائر .

وفى الحسن والقبح العقلين يقول فريق بأن حسن الأشياء وقبحها من خارج الأشياء وأن الأشياء لا تحتوى على صفات موضوعية كالحسن والقبح . ثم ينشأ رد الفعل بقول فريق آخر بأن حسن الأشياء أو قبحها من داخل الأشياء وصفات موضوعية يدركها العقل . ثم يأتى فريق ثالث ليحاول الجمع بين النقيضين فيجعل حسن الأشياء وقبحها فى الأشياء الا الشرائع التى يكون حسننها أو قبحها من خارجها (٣١٧) .

فمبيل أولئك الى التفريط ، وميل هؤلاء الى الامراط ، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . بل الواجب المحتوم فى قواعد الاعتقاد وملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم . فكل طرفى قصد الأمور ذميم . وأنى يستتب الرشاد يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكز مناهج البحث والنظر أو يعلم أنه لا مستند للشرع الا قول سيد البشر وبرهان العقل الذى عرف به صدقه فيها أخبر ؟ وكيف يهتدى للصواب من اقتضى محض العقل واقتصر ، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر ؟ فليت شعرى كيف يفرع الى العقل من حيث يعتريه العي والحصر ! أولا يعلم أن خطأ العقل قاصر وأن مجاله ضيق فيحصر ؟ هيئات قد خاب على القطع والثبات وتعثر بأذيال الضلالات من ثم يسمع بتأليف الشرع والعقل وهذا الثنات . فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والآداء ، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغنى بأحدهما عن الآخر فى غمار الانبياء . فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن مثله المعرض لنور الشمس مغمضا للاجفان ، فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور . والملاحظ بالعين الاعور لاحدهما على الخصوص متدل بحبل مغرور ، الاقتصاد ص ٣ — ٤ .

(٣١٧) وأما السمع والعقل فقد قال أهل السنة : الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضى ولا يوجب ، والسمع لا يعرف أى لا يوجد المعرفة بل يوجب . وقال أهل العدل المعارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح ، الملل ج ١ ص ٦٤ ، والعدل على مذهب أهل السنة أن الله عدل فى أفعاله بمعنى أنه متصرف فى الملك على مقتضى المشيئة . والعلم والظلم ضده فلا يتصور منه جور فى الحكم وظلم فى التصرف . وعنى مذهب الاعتزال والعدل ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة ، الملل ج ١ ص ٦٢ — ٦٣ .

وفي الوعد والوعيد يثبت المعتزلة وجوب الثواب والعقاب طبقا للأعمال ،
وينفى أهل السنة هذا الوجوب ويجعلون كل شيء مرهونا بمشيئة
الإرادة المطلقة ، ويأتى فريق ثالث ليقول بالوجوب الشرعى (٣١٨) .
وفي الإيمان والعمل يبدأ الخوارج والمرجئة على طرفى نقيض يثبت الاولون
العمل كمعبر وحيد عن الإيمان والا فلا إيمان ويكون الكفر . ويثبت
الآخرون الإيمان مكتفيا بذاته دون عمل ، ويكون الإيمان فى غياب العمل .
ثم تقترح المعتزلة المنزلة بين المنزلتين للجمع بين الطرفين المتعارضين
والإبقاء على جزء من الإيمان وجزء من العمل (٣١٩) . نشأت المرجئة
بدعوى الإرجاء فى الإيمان أى تأخير العمل على الإيمان كرد فعل على
الاحكام القاطعة التى صدرت وقت الفتنة على الناس بالإيمان والكفر
والفسق . حيث تقطعت الرقاب من جراء الحكم على اعمال الناس
وجعل العمل مقياس الإيمان والمعبر عنه . فإذا كان الخوارج يثبتون
صلة الإيمان بالعمل فإن المرجئة يثبتون الإيمان دون العمل ويجعلونه
نظرا ومعرفة . وإذا كانت الخوارج تحكم على الناس بالكفر والإيمان
فإن المرجئة ترجئ الحكم . وإذا كانت الخوارج ترى أن الإيمان لا يزيد
ولا ينقص فإن المرجئة ترى أن الإيمان يزيد وينقص . وإذا كانت الخوارج
ترى أن الدار دار كفر وحرب فإن المرجئة ترى أن الدار دار إيمان
وسلام (٣٢٠) . كما تظهر المعتزلة اثباتا لدعوى المنزلة بين المنزلتين

(٣١٨) أما الوعد والوعيد فقد قال أهل السنة : الوعد والوعيد
كلامه الأزل ، وعد على ما أمر وأوعد على ما نهى . فكل من نجا
استوجب الثواب فبوعده وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده ،
فلا يجب شيء من قضية العقل . وقال أهل العدل لا كلام فى الأزل ، ومن
خسر فبفعله استوجب العقاب ، والعقل من حيث الحكمة يقتضى
ذلك ، الملل ج ١ ص ٦٣ — ٦٤ .

(٣١٩) والوعيدية من الخوارج والمرجئة من الجبرية والقدرية
ابتدأت بدعتهم فى زمان الحسن واعتزل وأصل عنهم وعن استاذهم
بالقول بالمنزلة بين المنزلتين وسمى هو وأصحابه معتزلة .

(٣٢٠) وأما المرجئة فثلاثة اصناف : صنف منهم قالوا بالإرجاء

كدعوى مناقضة للكفر أو للإيمان ومن ثم تشارك الخوارج في الصلة بين الإيمان والعمل (٣٢١) . وفي الإمامة يقول فريق بالتعيين وهم الشيعة ثم يظهر رد الفعل عند فريق آخر في القول بالاختيار المطلق وهم المعتزلة والخوارج . ثم يأتي فريق ثالث يجمع بين التعيين والاختيار ويجعل الأئمة من قريش وهم أهل السنة والاشاعة .

وكثيرا من يكون الجمع بين النقيضين أقرب الى طرف منه الى الطرف الآخر . فالطوائف المخلوطة أقرب الى انكار الطوائف منه الى اثباتها . واثبات الصفات أقرب الى التشبيه منه الى التنزيه . والكسب أقرب الى الجبر منه الى الاختيار ، واتفاق النقل مع العقل أقرب الى القول بأولوية النقل على العقل ، والمنزلة بين المنزلتين أقرب الى إيمان الاشاعة منه الى إيمان الخوارج ، وجعل الأئمة من قريش أقرب الى التعيين منه الى الاختيار . وقد لا يبدو الوسط على الإطلاق نظرا لانه لا يمثل شيئا ، وأن التعارض الفعلى هو بين الموضوع ونقيضه ، فهما طرفا الفكر ، وهما الاتجاهان ولا ثالث لهما ، ولا يذكر الوسط على الإطلاق ، وهما في الغالب المعتزلة والاشاعة . ففى التوحيد هناك

في الإيمان وبالقدر على مذاهب القدرية . فهم معدودون في القدرية والمرجئة كابى شمر المرجئي ومحمد بن شبيب البصرى والخلادى . وصنف منهم قالوا بالارضاء في الإيمان ومالوا الى قول جهم في الاعمال والاكساب فهم من جملة الجهمية والمرجئة . وصنف منهم خالصة في الارضاء من غير قدر ، الفرق ص ٢٥ ، والمعتزلة والصفائية متقابلان تقابل التضاد وكذلك القدرية والجبرية والمرجئة والوعيدية والشيعة والخوارج ، الملل ج ١ ص ٦٤ .

(٣٢١) ثم حدث في أيام الحسن البصرى خلاف واصل بن عطاء الغزال في القدر وفي المنزلة بين المنزلتين وانضم اليه عمرو بن عبيد في باب بدعته فاعتزلا الى سارية من سوارى مسجد البصرة فقبل لهما ولاتباعهما معتزلة لاعتزالهم قول الامة في دعواها ان الفاسق من أمة الاسلام لا مؤمن ولا كافر ، الفرق ص ٢٠ - ٢١ ، حاشيئة الاتحاف ص ٢٦ .

اثبات الصفات وانكارها ... الخ (٣٢٢) . ويظهر التعارض بين النقيضين دون وجود حل ثالث بينهما خاصة في المسائل الصفري . فالتعارض بين الطرفين أقوى من الجمع بينهما في طرف ثالث فتغيب المقولة الثالثة بتاتا . ففى الحسن والقبح يظهر الطرفان المتناقضان : الحسن والقبح صفتان من خارج الاشياء فالاشياء ذاتها ليست حسنة ولا قبيحة ، والحسن والقبح صفتان من داخل الاشياء ، صفتان موضوعيتان في الاشياء يدركهما العقل . ولكن الطرف الثالث وهو ان الحسنة والقبح بناءان اجتماعيان غائب تماما . وفى العقل والنقل أيضا يبدو الطرفان المتقابلان على انهما النقل أساس العقل أو العقل أساس النقل . وإذا تم التوحيد بينهما فانه يتم عن طريق التخصيص والاستثناء واخراج ميدان الشرائع من العقلية . أما المقولة الثالثة وهى الواقع فهى غائبة بتاتا . فالواقع هو أساس النقل والعقل على السواء أى التطابق مع الواقع . وقد تظهر الحلول الثلاثة ، التقيضان والجمع بينهما في لا زمان ، تظهر جميعا في وقت واحد مما يدل على أن الحلول الثلاثة نماذج دائمة للفكر ، وانه لا يعنى ظهورها بالضرورة ظهور فرقة تاريخية مترامنة أو متتالية في الزمان لتبثيلها والتعبير عنها . فالقول بأن الانسان بدن فقط أو روح فقط أو بدن وروح يظهر في الوقت نفسه وعند كل فرقة . وقد يظهر قانون الجدل داخل الفرقة الواحدة بين الغلاة والمعتدلين مما يجعل الحد بين الفرق صعبا . فمعتدلو الروافض مثل الزيدية مثلا لا يبتعدون عن

(٣٢٢) هذا ما فعله الشهرستاني في عرض الاصول الاربعة وذكر الطرفين اذ يقول « أما التوحيد فقد قال أهل السنة وجميع الصفاتية ان الله واحد في ذاته لا تقسيم له ، وواحد في صفاته الازلية لا نظير له ، وواحد في أفعاله لا شريك له . وقال أهل العدل ان الله واحد في ذاته لا تقسيم له ولا صفة له ، وواحد في أفعاله لا شريك له فلا تديم غير ذاته ، ولا تقسيم له في أفعاله ومحال وجود قديمين ومقتدورين وقادرين وذلك هو التوحيد ، الملل ج ١ ص ٦٢ ، المعتزلة والصفاتية متقابلان تقابل التضاد (التوحيد) وكذلك القدرية والجبر (خلق الافعال) ، والمرجئة والوعيدية (الايمان والعمل) والشيعية والخوارج (الامامة) .

المعتزلة . وغلاة أهل السنة لا يبتعدون عن التجسيم والتشبيه عند الروافض (٣٢٣) .

ولا يكون فريق بعينه باستمرار هو المثل للفعل أو لرد الفعل أو للجمع بينهما . قد يكون فريق هو صاحب الفعل مرة ، وهو القائم برد الفعل مرة ثانية ، وهو الذى يجمع بين النقيضين مرة ثالثة . ففى التوحيد الشيعة هم أصحاب الفعل بقولهم بالتاليه والتجسيم وأصحاب الفصل أيضا فى الإمامة فى قولهم بالتعيين ولكنهم فى العقل والنقل أصحاب رد الفعل فى ممارستهم للتأويل كرد فعل على الالتزام الحرفى بالنصوص وفى كشفهم ليدان الشعور والعواطف والانفعالات ضد عالم العقل المجرد وفى تركيزهم على الحلول كرد فعل على المارقة . والمعتزلة باستمرار هم أصحاب رد الفعل . فهم القائلون بالنقضية ضد التشبيه ، والمثبتون للحرية ضد الجبر ، والمثبتون للعقل ضد الحشوية ، والقائلون بالشورى ضد التعيين ، والقائلون بالطبائع ضد أهل السنة . ولكنهم يحاولون أيضا الجمع بين النقيضين فى المنزلة بين المنزلتين . ولكن الغالب أن الاشاعرة هم القائلون باستمرار بالجمع بين النقيضين . فهم يمثلون أهل الوسط والاتزان . ففى الطبيعة يقولون بطبائع مخلوقة . وفى التوحيد يثبتون الصفات بلا تشبيه ولا تعطيل . وفى الحرية يثبتون الكسب وسطا بين الجبر والاختيار . وفى العقل والنقل يوفقون بينهما دون اعطاء الاولوية لاحدهما على الآخر . وفى الايمان والعمل يحاولون الجمع بينهما دون الحكم بأحدهما على الآخر . وفى الإمامة يحاولون الجمع بين التعيين بالنص والبيعة بالشورى بجعل الإمامة فى قریش .

(٣٢٣) وظهرت جماعة من المعتزلة متوسطين مثل ضرار بن عمرو وحفص الفرد والحسين النجار من المتأخرين خالفوا الشيوخ فى مسائل ، الملل ج ١ ص ٤٤ ، وقد تتلمذ له (واصل) زيد بن على وأخذ منه فذلك صارت الزيدية كلهم معتزلة ومن رفض زيد بن على لأنه خالف مذهب آبائه فى الأصول وفى التبرى والتولى وهم أهل الكوفة وكانوا جماعة سميت رافضة ، الملل ج ١ ص ٤٠ .

وبالرغم مما يقال عن مميزات الجمع بين النقيضين من فضائل الاتزان والاعتدال والتعبير عن الأصول وعدم الانحراف عنها واتباع الحق دون الهوى ، والتعبير عن مصلحة الجماعة العامة دون ترجيح حق فئة على أخرى فإن العيوب والمثالب أوضح وأكثر خطورة وأشدّ ضررا . فكثيرا ما يتحدد الجمع بين النقيضين عن طريق النفي مثل اثبات الصفات بلا تشبيه أو تعطيل أو اثباتها بلا كيف . وهذا مستحيل لان اثبات الصفات يقتضى وصف هذا الشيء المثبت ، والقول بأن الصفة لا توصف تهرب من الاشكال الاول . الاكتفاء بتحديد الفكر عن طريق النفي اتجناه سلبى خالص وهروب من أخذ المواقف . وفي هذه الحالة يكون التوقف عن الحكم والغناء المشكلة أفضل وأكثر صراحة . فاذا حاول التوفيق بين النقيضين قول شيء ايجابى فانه لا يتجاوز تحصيل الحاصل مثل صفة بلا وصف أو شيء لا ككل الاشياء . فمثل هذه الاحكام لا تتجاوز « محلك سر » ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف . فاذا حاول الجميع بين النقيضين قول شيء أكثر ايجابية فانه في العادة يمكن نقضه بالعقل لانه لا يقوم أساسا على نظرية في العقل بل يلحق العقل بالنقل ويجعل عمله الفهم والتفسير وليس الوضع والتأصيل وتأسيس بدايات العقول . وفي الغالب يكون تنظيم العقل على هذا النحو غامضا صعبا على الجمهور كما يمكن للعقل نقضه . وقد كان هذا الموقف هو العدو الالذ لموقف الفلاسفة خاصة آخر الحكماء الذين شنوا باسم العقل اشنع هجوم على الجمع بين النقيضين والمواقف المتوسطة باسم العقل . وأخيرا فإن التوسط بين الطرفين نهاية للحضارة وقضاء على الفكر . فهو يعبر عن نقض في الشجاعة وعدم التزام بالمواقف ، ومحاولة تجاوز المتناقضات لا عن طريق صراعها بل بالتعالى عنها وتفادى حركتها المتناقضة . وهذا ما حدث بالفعل . فقد انتهى الفكر ، وتوقفت الحضارة ، وهذا الانفعال ، ورجع الناس الى العقائد الاولى دون أى عمل عقلى أو حضارى . ثم أصبحت العقائد المذهب الرسمى للدولة فأصبح التوسط هو فكر السلطة ، واستحال بعد ذلك قول شيء أو تأسيس دعوى كفعل أو كرد فعل .

وأصحاب ردود الأفعال هم في الغالب أصحاب المواقف الجزرية
أي المعارضة بأنواعها الثلاثة ، وعلى رأسهم الشيعة والخوارج والمعتزلة .
مالتالية والتنزيه موقفتان جذريان لا وسط بينهما . الجبر والاختيار ،
التعيين والبيعة ، النقل والعقل ، الإيمان والعمل ، الطبيعة والخلق .
كل ذلك مواقف جزرية لا تقبل الوسط أو التوسط . ويهتز الفعل
كموقف جذري بأنه دعوة تقول شيئاً ، وتضع موضوعاً وتقيم مذهباً ،
وتؤسس فكراً ، وتبدأ تياراً . كما أن الفعل موقف جذري ، العمل
المحرك للفكر ، وهو المثير الذهني ، شوكة في البدن ، مهمته ضرب
المائدة بقبضة اليد وإثارة المشاعر وتفتيح الأذهان . ويعبر عن ظروف
العصر وبنائه النفسي والاجتماعي . هو المحول للوحي إلى موقف ، والمعبّر
عن الدوام في الزمان . وباختصار أن هذا المثير هو البادئ للحضارة ،
أذ تؤرخ الحضارات ببداية الدعاوى الفكرية الأولى التي أثارت الانتباه .
والدعوات . الأصلية تظل باعنا على ردود الأفعال باستمرار مع توالى
العصور وتعاقب الأجيال .

وقد يعاب على الفعل كموقف جذري التطرف والمغالاة وإيقاف
الوحي على ساق واحدة ورؤية الحقيقة بعين واحدة وإجالتها إلى جانب
واحد . وهذا العيب هو طبيعة تكوين الحضارة . فما دام الوحي قد
تحول إلى وضع ، وتمثلته جماعة في ظروف نفسية واجتماعية معينة
يبدو الوحي في هذا السياق معبراً عن الطرف الآخر من الواقع . فإذا
كان الواقع اضطهاداً خرج الوحي تحملاً ، وإذا كان الواقع استئصالاً
خرج الوحي في صورة دعوة سرية . وإذا كانت الأغلبية منحازة خرج
الوحي دعوة إلى أخذ الحق من النص غير المنحاز . وقد يعاب على
الفعل كموقف جذري أنه عاطفي انفعالي خالص . والحقيقة أن الحضارة
كلها موقف انفعالي ، وأن الإنكار في نشأتها تجارب حية عند الجماعة ،
وأن الفكر ذاته انفعال وصل إلى حد التنظير في موقف نفسي واجتماعي
متزن . وإذا كان الواقع منحازاً فلا يمكن التعبير عنه فعلاً أو كرد
فعل إلا انفعالاً . لا يظهر العقل إلا في المرحلة الثالثة وهي الجمع بين
م. ٤٠ ب. الإيمان والعمل — الإمامة

النقيضين ، ولكن الفعل ورد الفعل هما مرحلتان انفعاليتان . وقد يعاب على الفعل ثالثا انه يعبر عن هوى او مصلحة ولا يعبر عن حقيقة مستقلة او عن مصلحة الجماعة . ولكن هذا العيب ايضا يعبر عن طبيعة الجماعة ومسارها في التاريخ . وتفرقها الى جماعات اصغر ، كل منها تحاول تمثيل الجماعة الكبرى وتجعل تصورها تصور الوحي . وما دام الوحي قد أعلن عن الجماعة ، وما دام التفسير قد بدا فانه من الصعب التمييز بين الحقيقة والمصادحة أو بين الوحي والهوى . كل جماعة تثبت ذاتها من خلال الوحي ، ويحدث الصراع . وتبقى أبعد الجماعات عن الهوى وأقربها للوحي اذا ما ضمت الجماهير اليها وجذبهم لها . وقد يعاب على الفعل رابعا انه يتحول في نهاية الامر الى مذهب مغلق والى عقيدة محكمة تكون مماثلة للوحي أو بديلا عنه وحيانا مناوئة له . وهذا ايضا طبيعي . فاذا ما تقدمت الجماعة في العمل خرج نظارها الى عرض الاتجاه عرضا عقليا خالصا فيتحول الموقف النفسى الاجتماعى تدريجيا الى مذهب . ويتعاقب الاجيال يتكاثر العمل العقلى المذهبي . وتتحدد جوانب المذهب ، ويتضح انساقه العقلى الى ان يقضى عليه بفعل الزمان او تظهر دعوات جديدة أكثر شأبانا وحيوية ، تكون بداية مذهب جديد . وقد تحاول الاجيال الشابة للمذهب القديم تجديد حياته بالرجوع الى الاصول الاولى وحاولته ايجاد الاعتدال خاصة بعد تغير الموقف النفسى الاجتماعى الاول .

. أما ردود الانفعال فانها تتميز ايضا بأنها هي الممارسة للفكر والملتزمة به والقائمة على المحافظة على الطرف الآخر الذى غاب في الفعل . رد الفعل هو الجانب الآخر ، الطرف المقابل . ومن التوتر بين الفعل ورد الفعل تنشأ الحياة الفكرية ، وتظهر الافكار الثانوية حتى بداية محاولات الجمع بينهما . ردود الفعل هي التى تبين حدود الفعل ، وتعطى البديل ، وتعبر عن التكامل الفكرى أكثر مما تعبر عن الظروف النفسية والاجتماعية . يوضع العقل في مقابل الانفعال ، والحق في مقابل الهوى . رد الفعل هو التحدى المستمر للفعل ، المحدد لسلطته والواقف له بالمرصاد ، والمعبر عن حق المعارضة الفكرية وعن حرية

الفكر . ومع ذلك قد ينتاب رد الفعل بعض العيوب وفي مقدماتها تنال السلطة والاعتقاد عليها وتحويلها الى فكر رسمى للدولة فتصبح بعد ذلك مقياسا للحق وما عداها كفر وضلال . تنقلب حرية الفكر الى قهر ، ويضيع حق المعارضة الذى نشأ رد الفعل تعبيراً عنه .

وسواء عرضت المادة الكلاسيكية كموضوعات أو كفروق ، كشعور بنائى أو كشعور جدلى كملا الطريقتين يؤديان الى الفكر والى الموضوعات الفكرية . فالفرق الكلاسيكية اتجاهات فكرية . والتاريخ ليس تاريخ حوادث خالصة أو وقائع مادية بل هو ميدان لتحقيق الانكار وظهور الابنية الفكرية للوحى . فقد تطور موضوع التوحيد مثلا فى مراحل ثلاث : التالى والتجسيم عند الشيعة ، غلاتها ومعتدليها ، والتنزيه وانكار الصفات عند المعتزلة ثم التشبيه واثبات الصفات عند الاشاعرة . هذا التطور التاريخى نفسه هو بناء الموضوع الفكرى . فالتالى والتجسيم هما الموضوع ، والتنزيه بانكار الصفات هو نقيض الموضوع ، والتشبيه باثبات الصفات هو مركب الموضوع . المراحل التاريخية هى نفسها الجوانب المختلفة للموضوع . لا فرق بين تطور الشيء وظهوره فى التاريخ وبين بنائه وتحليله فى الشعور . وما يقال عن التوحيد يقال أيضا فى خلق الاعمال ، وفى العقل والنقل ، وفى الايمان والعمل ، وفى الامامة ، ويقال أيضا فى الطبيعيات وفى الوحي وفى الانسان (٣٢٤) .

(٣٢٤) وقد ظهر ذلك أيضا فى التصوف الذى مر بمراحل تاريخية ثلاث : المرحلة الخلقية حتى القرن الثانى ، والمرحلة النفسية حتى القرن الخامس ، والمرحلة الميتافيزيقية حتى القرن السابع . وقد ظهر التصوف أيضا كبناء نظرى أو كطريق روحى فى المراحل الثلاث نفسها : المرحلة الخلقية يكون فيها التصوف علما للاخلاق الدينية ، والمرحلة النفسية يكون فيها التصوف علما لبواطن القلوب ، والمرحلة الميتافيزيقية يتحول فيها التصوف الى نظرية فى وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة . وقد ظهر هذا التطابق أيضا بين التاريخ والفكر فى الفقه . فقد مر أيضا بثلاث مراحل : الفقه الواقعى الذى

وهنا تبرز أسئلة ثلاثة : الاول ، اذا كانت الفرق الكلامية اتجاهات فكرية وكانت الاتجاهات الفكرية انماطاً مثالية للفكر البشرى وكانت هذه الانماط تكون جوانب مختلفة للموضوع فالسؤال هو : هل أعطى التاريخ كل هذه الانماط ؟ هل كشفت الحضارة جوانب الموضوع ؟ هل باستطاعة الباحث اكتشاف انماط جديدة وكشف جوانب أخرى للموضوع ؟ فمثلاً فى التوحيد ظهر التالى والتجسيم والتشبيه كغرق واتجاهات وانماط وجوانب للموضوع ولم لم يظهر بعد التوحيد كوظيفة . وفى خلق الافعال ظهر الجبر والكسب وحرية الاختيار ولكن لم يظهر بعد التحرر . وفى العقل والنقل ظهرت أولوية العقل كما ظهرت أولوية النقل ولكن لم تظهر بعد أولوية الواقع . . الخ . والسؤال الثانى : اذا كانت الاتجاهات الفكرية انماطاً مثالية للفكر البشرى فهل هذه الانماط حلول مترامنة او متتالية فى الزمان ام انها جوانب مختلفة لموضوع واحد ؟ فالتوحيد كموضوع تأليه فى احد جوانبه ، وتجسيم او تشبيه من جانب آخر ، ونزليه من جانب ثالث . وخلق الافعال هو جبر من جانب ، وكسب من جانب ، وحرية اختيار من جانب ثالث . مهمة الباحث الآن عرض الاتجاهات الفكرية التى تمثلها الفرق كجوانب مختلفة لموضوع واحد وكان الباحث ينظر الى الموضوع من عل كمشاهد محايد . والسؤال الثالث ، اذا كانت الفرق الكلامية تمثل اتجاهات فكرية فالسؤال هو : هل هذه الاتجاهات الفكرية انماط دائمة للفكر الدينى تتكرر فى كل زمان ومكان ؟ ففى التوحيد

يعطى الاولوية للواقع على الفكر وهو فقه مالك . ثم الفقه العقلى او النظرى او التقديرى وهو الغالب على اهل الراى وفقه أبى حنيفة ، واخيراً فقه الشافعى الذى يحاول الجمع بين المطلبين . وهذه المراحل الثلاث ذاتها هى مناهج ثلاثة لموضوع الاصول . الاول يعطى الاولوية للواقع على الفكر ، والثانى يعطى الاولوية للفكر على الواقع ، والثالث يحاول الجمع بينهما . أما الفقه الحنبلى فانه عود الى الاصول الخام والتصاق بالنص دون أية محاولة للتخفيف او للتعقيل او للتكييف . فالنص هو المصدر والواقعة ، الاصل والفرع .

مثلا لا تمثل الشيعة التآليه والتجسيم فقط ولا تمثل السنة التشبيه فقط ولا تمثل المعتزلة التنزيه فقط بل ان التآليه والتجسيم والتشبيه والتنزيه أنماط مثالية للفر الدينى أو للفكر البشرى العيام فيما يتعلق بالالوهية . وكذلك الامر فى خلق الافعال . فلا تمثل الجبرية الجبر ، ولا تمثل الاشعرية الكسب ، ولا تمثل المعتزلة حرية الاختيار . بل ان هذه الحلول الثلاثة ، الجبر والكسب والاختيار ، تمثل أنماطا مثالية لمشكلة الحرية تتعدى حدود الزمان والمكان . ويمكن أن يقال الشيء نفسه فى العقل والنقل ، وفى التعمين والبيعة ، والكمون والخلق ، والايمان والعمل ، فيصبح علم أصول الدين علما بنيويا لكل حضارة ولل فكر البشرى العام .

والتعدد فى جوانب الموضوع وتطوره انها هو مقدمة للاختيار البشرى طبقا لظرف كل عصر . وقد لا يكون اختيار العصور الماضية هو اختيار كل عصر . فما يكون فعلا عند القدماء قد يكون رد فعل عند المعاصرين ، وما قد يكون وسطا عند القدماء قد يكون فعلا أو رد فعل عند المعاصرين ، وما قد يكون فعلا أو رد فعل عند القدماء فلا يكون وسطا عند المعاصرين . فالمعاصرون جيل الفعل ورد الفعل ايقافا للانهيـار وبعثا للنهضة . قد تحتم الظروف النفسية والاجتماعية المعاصرة مرة اختيار الموضوع ، ومرة اخرى اختيار نقيض الموضوع ، ومرة ثالثة مركب الموضوع ، ومرة رابعة الغاء المشكلة كلية والعودة الى الواقع الملموس أو النص الخـام مصوبا نحوـه . فمن الطبيعىـات مثلا يحتم واقعنا المعاصر اختيار استقلال قوانين الطبيعة واطرادها ردا على تكويننا النفسى الذى يرجع الافعال الى خوارق العادات . وفى التوحيد يكون التعطيل موقفنا النفسى المعاصر أكثر مساهمة فى حل عقدنا العقائى وذلك بالقضاء على التشخيص فى الفكر المعيارى وافساح المجال للانسان لان يفعل دون أن يوضع فى بوتقة عامة تحبط بها الاغلاف . وفى خلق الافعال تحتم ظروفنا النفسية المعاصرة نقيض الموضوع وهو اثبات حرية الافعال تقليلا من وطأة الجبرية وحتبة الافعال التى نرزخ تحتها ، اما جبرية الدين أو جبرية الدنيا وخضوع

الجمهير للارادة المطلقة المشخصة ، ارادة الله او ارادة السلطان ، او خضوعها لحنمية الرغيف والقهر المادى . كما يحتم واقعنا المعاصر اختيار العقل أساسا للنقل ردا على حشوية العصر واعتماده على النقل كحجة دون اتساق عقلى او استشهاد واقعى . كما ان الظروف النفسية لواقعنا المعاصر ، أن كنا صادقى النية فى التغيير ، تتطلب اختيار وجوب الثواب والعقاب ، تسور العالم يحكمه قانون ، ولا يخضع لارادة مشخصة وأهوائها . كما يختم واقعنا المعاصر اختيار الموضوع وهو وحدة النظر والعمل ردا على الفصل بينها فى حياتنا او تأخير العمل على النظر أو الحكم على العمل كما تفعل مرجئة العصر . وقد يعانى واقعنا المعاصر من التوسط قدر ما يعانى من التطرف ولكن توسط السلطة أخطر على الأمة من تطرف المعارضة ، والاجدى تطرف السلطة وتوسط المعارضة . والتطرف العاقل من أجل تغيير الوضع القائم خير من التوسط المبرر للأوضاع القائمة ، كما يحتم واقعنا المعاصر اختيار رد الفعل القديم وهو البيعة ردا على ظروفنا الحالية التى يغلّب عليها التعيين وان « الامامة فى العسكر » حتى ولو كانت فى صيغة بيعة صورية معروفة نتائجها ، سبقا . وقد تحتم ظروفنا خلق فرقة رابعة أو وضع حل رابع فيلغى المشكلة تماما ويعتبرها ماثمة عقلية ويفضل حلها بالغائها والرجوع الى الاصول الاولى العامة التى حددت الموضوعات بلا تفريعات أو انحرافات أو طرح مسائل نظرية لا ينتج عنها قيمة عملية بل ينتج منها التشتت والتفرق والضياع . وقد تمثل الفقهاء القدماء والمصلحون المحدثون هذا الاتجاه ، الله وظيفه ، والحرية تحرر ، والنفس واقع ، والحياة هدف ، والبوعى مستقل ، والمعاد مستقبل ، والحكم ثورة (٣٢٥) .

جـ — الشعور الاجتماعى (السياسى) • ان الشعور (المذهبى)

(٣٢٥) أنظر التراث والتجديد (١) موقفنا من التراث القديم ،
اعادة الاختيار بين البدائل ص ١٨ — ٢١ .

البنائى الذى يكشف عن بنية العقائد والمذاهب والشعور الجدى (التاريخى) الذى يكشف عن تطور الفرق وتاريخها انها هما فى الحقيقة داخلان فى الشعور الاجتماعى (السياسى) الذى يفسر نشأة العلم وتكوينه ، تطوره وبناءه . قد يكون علم الكلام هو اول العلوم العقلية النقلية من حيث الزمان ، تظهر فيه المحاولات الاولى لفهم النصوص فهما عقليا وتحويلها الى معان ثم تحويل المعانى الى نظريات ومذاهب حول الايمان والكفر والفسق والعصيان والنفاق . وقد نشأ نشأة داخلية محضة لايجاد اساس نظرى للسلوك ولتنظيم الاحداث التى وقعت وتكاثرت فى الفتنة وما بعدها . وقد ادى البحث عن النظرية الى تفسير النصوص . فالنص الدينى هو المرجع الاول للنظرية . ثم ادى اختلاف المصالح وتضارب الاهواء الى اختلاف فى تفسير النصوص التى تؤيدها كل فرقة لصالحها ولاثبات آرائها والدفاع عن مواقفها ومواقعها . نشأ علم الكلام نشأة داخلية محضة دون ان يتاثر بمؤثرات اجنبية فى نشأته مما حدا ببعض الى اعتباره الفلسفة الاسلامية الحققة ، وانه المثل الوحيد للفكر الاسلامى . وهو الذى ظهرت فيه اصالة المسلمين فكان تصويرا لاحداث الواقع وتطوره . اما التقاء الحضارة الناشئة بحضارات اخرى وافدة بعد ترجمة اعمالها فهو عامل متأخر ساعد على تطوير العلم وقوى من تحليلاته العقلية وخفف من وطأته كعلم للعقائد كما وضح ذلك فى المؤلفات الكلامية المتأخرة . بل ان هذا العامل لم يأت مباشرة من الحضارات الوافدة بل اتى من الفلسفة التى تشبعت بها ثم حذا علم الكلام حذوها . ومع ذلك استطاع العلم ضمها ووضعها فى اطاره وضع الفرع فى الاصل . واصبح علم الكلام مثالا لعلم تاريخ الاديان ووارثا له .

علم الكلام اذن ليس تاريخا مقدسا . ويخطئ البعض عندما يوحد بينه وبين العقيدة الدينية خاصة بعد أن وحد البعض بين علم الكلام والعقائد وجعل علم الكلام أصول الدين . وهناك فرق شاسع بين علم الكلام والعقائد الدينية . فعلم الكلام محاولات اجتهادية لفهم العقيدة أو للمثور على اساس نظرى لها . وتخضع كل هذه المحاولات للظروء ،

التاريخية التى نشأت فيها ، وللأحداث السياسية التى سببتها ، وللغة العصر التى عبرت بها ، وللمستوى الثقافى الذى ظهرت من خلاله . لا يمكن اذن التوحيد بين العقيدة كحقيقة مطلقة وبين الصياغات التاريخية لها التى تحدثت فى زمان معين ومكان معين وبلغة معينة وعلى مستوى ثقافى معين (٣٢٦) . ويظل السؤال قائما : هل العقائد المطلقة أو العقائد فى ذاتها موجودة بالفعل أم ان الوحي نزل فى فترة معينة بلغة معينة وعلى مستوى ثقافى معين وفى حضارة معينة . وفى مرحلة تاريخية معينة من تطور الوعى البشرى ؟ الوحي ذاته صياغات تاريخية ظهر على مراحل انسانية متتالية وبلغات انسانية متعددة وفى سياقات حضارية مختلفة (٣٢٧) . ويظل السؤال ايضا : هل يمكن للعقيدة المطلقة ان تتحدث عن نفسها ؟ هل يقرأ الوحي الوحي ويفهم ذاته ؟ أم انه فى اللحظة التى يقرأ فيها الوحي ويعبر عنه فى فكرة أو فى وصفه تجربة أو فى تحليله لواقع فان العقيدة تتحول الى فهم معين فى عصر معين وزمان معين ولجماعة معينة بل ولشخص معين (٣٢٨) ؟ علم الكلام علم تاريخى محض وليس علما مقدسا أو علما للعقائد الدينية نشأ مواكبا للأحداث التى وقعت للجماعة منذ الجيل الاول . ولو تغيرت الأحداث

(٣٢٦) لذلك يخطئ كثير من الدارسين المعاصرين عندما يبدأون دراستهم بالصلاة والسلام على رسول الله والشكر لله على الإبقاء على الدين بفضل علم الكلام الذى استطاع اظهار الحق على الباطل بعد ان أتى الاسلام ونظم العرب الهيج وأعطاهم حضارة وهم بلا حضارة . وتعم هذه الروح خاصة الدراسات الجامعية فى كلية دار العلوم فى جامعة القاهرة وفى كلية أصول الدين فى الجامعة الأزهرية . انظر مقدمة محمد محبى الدين عبد الحميد لمقالات الاسلاميين للأشعرى ص ٦ - ٧ .

(٣٢٧) انظر الفصل التاسع ، تطور الوحي ، النبوة ، رابعا : تطور النبوة .

(٣٢٨) هذا هو موضوع القسم الثالث من « التراث والتجديد » بعنوان « نظرية التفسير » ، التراث والتجديد ص ٢١٣ - ٢١٦ .

لتغير العلم . علم الكلام ما هو الا غطاء نظري لآحداث الساعة في بيئة توجه الوقائع توجيهها نظريا ويحتاج كل سلوك فيها الى اساس نظري من الوحي .

والمنهج الاجتماعي في تفسير نشأة الافكار وتطورها ليس فقط مطلبا علميا للعصر وبديهية من بديهيات العقول وواقعا ملموسا بمشاهدا عند كل فرد أبرزته إحدى الحضارات المجاورة واطلقت عليه « علم اجتماع المعرفة » بل انه كان يستعمل في التراث القديم لتفسير نشأة الإنكار . فتذكر الفكرة ثم تذكر الواقعة سببها أو تذكر الواقعة ثم الامكار التي نشأت منها (٣٢٩) . هو اذن ليس منهجا مستحدثا من حضارة أخرى أو يدل على تبني أيديولوجية خاصة بل هو المنهج السائد أحيانا في مؤلفات القدماء عن وعى أو عن غير وعى . والمؤلفات الكلامية في النهاية هي تاريخ الجماعة لفكرها تاريخا فكريا واجتماعيا معا . فكثيرا ما ينتقل المؤلف من الفكر الى الواقع ، ومن التوحيد الى الامامة ، ومن الصفات الى الشرعيات دون احساس بتغير الموضوع . واذا كنا نحن نفصل أحيانا بين الفكر والتاريخ فلما نعمل ذلك لسببين . الاول تعارض المنهجين في البيئات الثقافية المحيطة بنا ووصول هذا التعارض في ثقافتنا واثره علينا . فعلم اجتماع المعرفة يعارض النظرية المثالية في المعرفة ولا سبيل الى الجمع بينهما (٣٣٠) . والثاني نقص

(٣٢٩) سبب قول المختار (الكيسانية) داعية محمد بن الحنفية بالبداء انه لما خرج عليه مصعب بن الزبير لاخذ الكوفة بعث صاحبه احمد بن شبيب على رأس الجند لقتاله . وادعى ان الوحي نزل اليه ووعدته بالنصر . فلما انهزم سألته احمد : لماذا تعدنا بالنصر على عدونا ؟ فقال : ان الله تعالى كان قد وعدني بذلك ولكنه بدا له . واستدل على ذلك قائلا « يحو الله ما يشاء ويثبت » (الرعد : ٣٩) فكان سبب قول الكيسانية بالبداء ، الفرق ص ٥١ — ٥٢ .

(٣٣٠) هذا هو موضوع القسم الثاني من « التراث والتجديد » ، « موقفنا من التراث الغربي » .

في وعينا الاجتماعي وفي علمنا بتاريخ نشأة الافكار لانشغال طبقتنا المتوسطة بالافكار مستنكفة من الوقائع الاجتماعية ذاتها . وكيف تنشأ ميزتنا ، وهي الثقافة من قاع الدست ؟ وبالرغم من أهمية الافراد في التاريخ الا أنه لا يمكن تفسير حوادث التاريخ بمجرد ظهور الافراد إما عن حسن نية أو عن سوء نية ، وتكون الحضارة قد نشأت لمجرد ظهور أفراد حسنى النية أو سيئى النية . والحقيقة أنه لو لم يظهر الافراد لظهرت الافكار من الحوادث التى كانت ستفرضها وما الافراد الا المعبرون عنها أو من التقاء الثقافات وظهور الثقافات الوافدة بعد تمثيلها في لغة الثقافة الناشئة وادخالها في تصوراتها للعالم (٣٣١) . وقد يوضع الافراد داخل اطارهم الحضارى ويتم تحديد سلوكهم الاجتماعى . وهنا يظهر سوء النية والتحايل والكيد والخداع والمكر والدسيسة والخديعة كعوامل محركة للتاريخ (٣٣٢) . وكان الواقع النفسى للجماعة

(٣٣١) يرى البعض أن بدعة الكلام الاولى نشأت على يد رجلين : الأول نصرانى من أهل العراق يدعى « سوس » أظهر الاسلام وصحب معبد الجهنى وعلمه القول بالقدر (في حين أن النصرانى لا يؤمنون بحرية الاختيار المنفصلة عن الفضل الالهى) . وعنه أخذ غيلان الدمشقى الذى قال بالقدر خير وشره أنه من العبد ، وجعل الامامة صالحة في غير قریش وأن كل من كان قائما بالكتاب والسنة فهو مستحق لها ، وأنها لا تثبت الا باجماع الامة (التكفير للموقف السياسى تحت ستار غطاء العقيدة) . والآخر هو عبد الله بن سبأ اليهودى الذى أسلم ليؤكد للاسلام . وقد أحدث ثلاثة أشياء : (أ) وصية الرببول لعلى بالامامة نصا (لتقويض دولة الخلافة) (ب) رجعة على رجعة الرسول (ج) على لم يقتل ومازال حيا ، يسكن السحاب ، الرعد صوته والبرق سوطه ، به جزء الهى ، ينزل الى الارض فيملأها عدلا كما ملئت جورا . وهو الذى أثار فتنة عثمان ، تاريخ الاسلام ج ٣ ص ٣٠ ، تهذيب التهذيب ج ١ ص ٢٢٥ ، مقالات ج ١ ص ١٢ - ٩ .

(٣٣٢) يعطى ابن حزم نموذجا لهذا التحليل فيقول أن الاصل في خروج هذه الطوائف عن ديانة الاسلام أن الفرس كانوا من سعة

مهيئا لقبول هذه الافكار التى تعبر عن هذا الواقع . ومن قام بها اهل خبرة بالاديان والشعوب ، بتاريخ الاديان وبحكم الشعوب .

ليس هناك اذن ما يسمى بعلم الكلام بل هناك تاريخ للفرق الاسلامية . فنحن لا نجد حديثا عن علم الكلام قبل القرن الخامس . ولا نجد فى كتب الفرق حديثا عن علم الكلام او حتى تعريفا له الا فى المؤلفات المتأخرة مما يدل على ان ما اصطلح بتسميته علم الكلام هو فى الحقيقة تاريخ الفرق الاسلامية . ولما كانت معظم الفرق قد نشأت

الملك وعلو التيه على جميع الامم وجلاله الخليل فى انفسهم حتى أنهم كانوا يسمون انفسهم الاحرار والابناء ، وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم . فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على ايدي العرب اقل الامم عند الفرس خطرا تعالظهم الامر ، وتضاعفت لديهم المصيبة ، وراموا كيد الاسلام بالحاربة فى اوقات شتى . وكان من قاداتهم شنقاده واستاسيس والمقنع وبابك وغيرهم وقبل هؤلاء رام ذلك عمارة الملعب بخدائش وابو مسلم السراج فأرادوا أن كيدته على الحيلة أنجع فأظهر قوم منهم الاسلام واستمالوا أهل التشيع باظهار محبة آل بيت رسول الله واستثناع ظلم على . ثم سلكوا بهم مسالك حتى أخرجوهم من الاسلام . فقوم منهم أدخلوهم الى القول بأن رجلا ينتظر يدعى المهدي عنده حقيقة الدين اذ لا يجوز أن يؤخذ الدين من هؤلاء الكفار اذ نسبوا أصحاب رسول الله الى الكفر ، وقوم خرجوا الى النبوة من ادعوا له النبوة ، وقوم سلكوا بهم المسلك الذى ذكرنا من القول بالحلول وسقوط الشرائع . وآخرون تلاعبوا فأوجبوا عليهم خمسين صلاة فى كل يوم وليلة وآخرون قالوا بل هى سبع عشرة صلاة فى كل صلاة خمس عشرة ركعة . وهذا قول عبد الله بن عمرو بن الحرث الكندى قبل أن يصير خارجيا صغريا . وقد سلك هذا المسلك أيضا عبد الله بن سبأ الحميرى اليهودى فانه لعنة الله عليه أظهر الاسلام لكيد أهله فهو كان أصل إثارة الناس على عثمان . وأحرق على بن أبى طالب منهم طوائف أعلنوا بالالهية . ومن هذه الأصول الملوثة حدثت الاسماعيلية والقرامطة وهما طائفتان مجاهرتان بالاسلام جملة قائلتان بالمجوسية المحضة ثم مذهب مزدك الموبذ الذى كان على عهد انوشروان بن قبياد ملك الفرس . وكان يقول بوجوب تأسى الناس فى النساء والاموال ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ — ١٠٩ .

نشأة سياسية أو أن لعقائدها مدلولاً سياسياً صراحة أو بيباعث سياسى
متستر وراء اختلاف الآراء فى فهم النصوص وصياغة النظريات فان ما
يسمى علم الكلام ان هو الا تاريخ الفرق الاسلامية ، وأن تاريخ
الفرق الكلامية ما هو الا تاريخ اجتماعى وسياسى للمجتمع الاسلامى فى
عصوره الاولى (٣٣٣) . ويرفض كثير من علماء الكلام التاريخ الموجه ،
ويؤثرون تاريخاً موضوعياً خالصاً يكون فى جوهره تاريخاً سياسياً ، ويدل
على نشأة الفرق الكلامية نشأة سياسية ، وأن أول مشكلة تعرض
لها علم الكلام كانت مشكلة سياسية وهى الإمامة ، وأن طابع الاحداث
فى الجيل الاول كان طابعاً سياسياً . ثم عبر الخلاف السياسى عن
نفسه فى تفسير النصوص للحصول منها على نظرية . والسياسة لا
تعنى شيئاً منفصلاً عن الدين ، فالدين ينظم كافة شؤون الحياة . لذلك
قد يصعب القول بأن علم الكلام نشأ نشأة سياسية بالمعنى الحديث
لان الاحداث التى هزت وجدان المسلمين فى العصر الاول وعلى رأسها
الفتنة لم تكن أحداثاً سياسية بالمعنى الحديث بل كانت وقائع اثارت
الفكر . لم يكن فى ذلك الوقت ولا فى هذه البيئة ولا فى هذا الفكر
تمييز بين العوامل السياسى والعامل الدينى . كان الفكر ، وهو
الوحى ، الموجه لسلوك الجماعة والمنظم لحياتها ، وكان الواقع الذى
تميشه واقعاً متكاملًا ، موجهاً بالفكر . لذلك لا يمكن اتهام الخوارج
بأنهم خلطوا شؤون الدين بشؤون الدولة لان الدين والدولة كانا شيئاً
واحداً (٣٣٤) . تبدأ الحوادث بالفتنة التى رجت شعور الجماعة وجعلت

(٣٣٣) لا نجد تعريفاً لعلم الكلام الا عند الغزالى فى « المنقذ من الضلال » ، هو ليس مؤلفاً كلامياً ، وايضاً فى « العقائد النسفية » وفى مقدمة ابن خلدون .

(٣٣٤) هذا هو موقف الاشعرى فى « مقالات الاسلاميين » دون ان يتعرض لحديث الفرقة الناجية مقالات ج ١ ص ٣٩ — ٤٠ ، وكذلك موقف الرازى فى « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ، وهو أيضاً موقف الملطى الشافعى فى « الشبهة والرد » وبدنه مؤلفه

الخلاف أساسا خلافا سياسيا حول موضوع الإمامة (٣٣٥) .

فإذا كانت الإمامة هي أولى المشاكل التي أثارها المسلمون فإن ذلك يدل على أن علم الكلام نشأ نشأة سياسية . وإذا ما ثبت إعادة بناء العلم من جديد على أنه علم انساني فإن هذه المحاولة تقوم أيضا

بالحجوع على الشراة (الخوارج) ، التنبيه ص ٢ — ١٠ ، هذه الثنائية بين السياسة والدين وليدة العصر الحديث في الحضارة الاوربية بعد أن انحسر الدين عن توجيه الحياة وأصبح كهنوتا ، واشتد التيار العلماني وأصبح الواقع عقلانيا محضاً ، وبعد أن قوى الفكر الغربي هذه الثنائية بامتداده داخل الفكر الاسلامي المعاصر .

(٣٣٥) كان الامر على ذلك الى أن حدث ما حدث في عهد الخليفة الثالث وأفضى الى قتله هوى بتلك الاحداث ركن عظيم من هيكل الخلافة ، واصطدم الاسلام وأهله صدمة زحزحتهم عن الطريق التي استقاموا عليها . وبقي القرآن قائما على صراط ... وفتح للناس باب لتعدى الحدود التي حدها الدين . فقد قتل الخليفة بدون حكم شرعي ، واشعر الامر قلوب العنابة أن شهوات تلاعبت بالعقول في أنفس من لم يملك الايمان قلوبهم وغلب الغضب على كثير من المغالين في دينهم ، وتغلب هؤلاء وأولئك على أهل الاصلية منهم ففرضت امور على غير ما يحبون ، الرسالة ص ١٠ ، تسوالت الاحداث بعد ذلك ونقض بعض المبايعين للخليفة الرابع ما عقدوا ، وكانت حروب بين المسلمين انتهى فيها أمر السلطة الى الامويين غير أن بناء الجماعة قد تصدع ، وانفصمت عرى الوحدة بينهم ، وتفرقت بهم المذاهب في الخلافة ، وأخذ الاحزاب في تأييد آرائهم ، كل ينصر رأيه على رأي خصمه بالقول والعمل ، وكانت نشأة الاختراع في الرؤية والتأويل ، وغلا كل قبيل . فافترق الناس الى شيعة وخوارج ومعتدلين ، وغلا الخوارج فكفروا من عداهم ثم استمر عنادهم وطلبهم لحكومة اشبه بالجمهورية وتكفيرهم لمخالفهم زمنا طويلا الى أن تضعف أمرهم بعد حروب أكلت كثيرا من المسلمين ، وانتشرت غاراتهم في اطراف البلاد ولم يكفوا عن اشعال الفتن . وبقيت منهم بقية الى اليوم في اطراف افريقيا وفاحية من جزيرة العرب . وغلا بعض الشيعة فرفعوا عليا أو بعض ذريته الى مقام الإلهوية أو ما يقرب منه وتبع ذلك خلاف في كثير من العقائد ، الرسالة ص ١١ — ١٢ .

على واقع سياسى خالص ، تحرير الارض ، والقضاء على التخلف ، واعادة بناء المجتمع ، وارساء قواعد الديمقراطية ، وتأسيس المجتمع اللاطبقى (٣٣٦) . وقد ظهرت الامامة كمشكلة عملية لا كمشكلة نظرية . ولم تنشأ منها فرقة . فقد كان يكفى القاء الفكرة الموجهة حتى تحل المشكلة ، ويطيع الناس ، وتتوحد الجماعة . وقد تساءل الناس هل الخلاف السياسى من الفروع أم من الاصول ؟ هل هو من المسائل الاجتهادية أم من المسائل النصية ؟ هل هو من المسائل الفقهية أم من المسائل العقائدية (٣٣٧) ؟ والقول بامامة المفضل مع وجود الافضل اثبات للامر الواقع ، وبيعة

(٣٣٦) وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبينهم اختلافيهم في الامامة ، وكان الاختلاف بعد الرسول في الامامة ، مقالات ج ١ ص ٣٩ — ٦٤ .

(٣٣٧) يذكر الشهرستاني الخلاف في الامامة ، والخلاف في تنصيب ابي بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة ، والخلاف في امر الشورى وخلافة عثمان ، والخلاف على على وحروبه على أنه خلاف في المسائل الاجتهادية والفقهية أي انها من الفروع لا من الاصول ، المل ج ١ ص ٣٠ — ٣٩ . وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين اختلافيهم في الامامة . وذلك أنه بعد موت رسول الله اجتمعت الانصار في سقيفة بنى ساعدة ، وازادوا عقد الامامة لسعد بن عباد وبلغ ذلك ابا بكر ومير فقصدوا نحو مجتمع الانصار في رجال من المهاجرين فاعلمهم ابو بكر أن الامامة لا تكون الا في قريش ، واحتج عليهم بقول النبي « الامامة في قريش » فاذعنوا له منقادين ، ورجعوا الى الحق طائعين ، مقالات ج ١ ص ٢٩ — ٤١ ، وكان الاختلاف بعد الرسول في الامامة . ولم يحدث خلاف غيره في حياة ابي بكر وأيام عمر الى أن ولى عثمان . وأنكر قوم عليه في آخر أيامه افعالا كانوا فيها نقموا عليه من ذلك مخطئين وعن سنن الحجة خارجين فصار ما أنكروه عليه اختلاف الى اليوم . ثم قتل وكانوا في قتله مختلفين . فاما أهل السنة والاستقامة فقالوا كان مصيبا في افعاله قتلوه ظلما وعدوانا . وقال قائلون بخلاف ذلك ، وهذا اختلاف بين الناس الى اليوم ، مقالات ج ١ ص ٤٧ — ٤٩ ، ثم بويغ على بن ابي طالب فاختلف الناس في امره . فمن بين منكر لامامته ومن بين قاعد عنه ومن بين قائل يامامته معتقد لخلافته ، وهذا اختلاف بين الناس الى اليوم ، مقالات ج ١ ص ٥٤ — ٥٥ ، ثم حدث الاختلاف في أيام على في امر طلحة والزبير حربهما اياه وفي قتال معاوية اياه ، مقالات ج ١ ص ٦٠ — ٦١ .

فكرية للحكم الاموى ، وتخل عن صاحب الحق الشرعى ، وقبول للمساومة ، والرضا برغد العيش . والقول بأن الامامة تكون من خارج قریش رفض للحكم الاموى الذى يعتمد على النسب لقریش ، ورفض للحكم القومى الذى يجعل من الحاكم عربيا بالضرورة ، واعطاء الحق لكل الرعايا عربا كانوا أم موالى فى أن يصبحوا ائمة للامة وحكاما لها (٣٣٨) . والقول بأن الامامة لا تكون الا بالاجماع رفض لای حكم لم تجمع عليه الامة كالحكم الاموى مثلا . وبالرغم مما قد يوحى به التشيع بأنه اقل معارضة من حيث أن الامام بالتعيين وليس بالاختيار وأنه مصدر الحق والتشريع حتى يرجع ويأخذ بنواصيهم بدل الثورة الفعلية فى الحاضر وأن فى خلوده قد يجد انتصاره عزاء ونصرا نفسيا واطمئنانا الى الحق الضائع دون أن يأخذوه بالفعل — بالرغم من كل ذلك الا أنه أيضا قاوم الحكم القائم بالقوة نفسها التى قاوم بها بعض علماء الكلام السنيين . ولم تخل سنة من خروج امام على الحكم الاموى . فمن الناحية النظرية القول بخلود الامام والقول بالرجعة يعبر عن الامل فى الانتصار ويثبت ضرورة انتصار الحق على الظلم مهما طال انتظار المظلومين والمضطهدين .

ولم يكن التوحيد أول المسائل الخلافية بل نشأ نتيجة اعمال العقل فى النصوص . أما المشكلة السياسية فقد كانت تابعة للمسائل العقائدية حتى تحولت هى نفسها الى مسألة اعتقادية (٣٣٩) . وكانت للنظريات

(٣٣٨) جعل غيلان الدمشقى ، بالاضافة الى قوله بأن الخير والشر من العبد ، الامامة سالحة فى غير قریش وأن كل من كان قائما بالكتاب والسنة فهو مستحق لها ، وأنها لا تثبت الا باجماع الامة ، تاريخ الاسلام ج ٣ ص ٣ ، تهذيب التهذيب ج ١ ص ٢٢٥ .

(٣٣٩) ثم لم يقف الخلاف عند المسألتين السابقتين بل امتد الى اثبات صفات المعانى للذات الالهية أو نفيا عنها وإلى تقرير سلطة العقل فى معرفة جميع الاحكام الدينية حتى ما كان منها فروعا وعبادات (غلو فى تأييد خلق القرآن) أو تخصيص تلك السلطة بالاصول الاولى على ما سبق بيانه . ثم غالى آخرون وهم الاقلون فمحبوها

والآراء مدلولات سياسية . فانكار القدر واثبات الانسان حرا مختارا في افعاله مسؤولا عن الخير والشر يجعل حكم الولاة اصحاب السلطة مسؤولين عن افعالهم ولا يمثلون قدر الله كما يجعل كل المواطنين مسؤولين عن اعمالهم ويبيعهم على الثورة ضد السلطة المغتصبة الخارجة على ارادة الجماعة (١٣٤) . وكل موضوعات علم الكلام ونظرياته لها مدلولات سياسية خالصة . ففى التوحيد مثلا تهدف فكرة الله المخلص او الامام المؤله الى تحريك الجماهير واعطائها املا بالنجاة والخلاص من الظلم وانتعاش الحق ضرورة فى النهاية . بينما تهدف فكرة الله — القوة الى تثبيت الوضع القائم والى الطاعة للسلطة القائمة الممثلة لله القوة . واعطاء الاولوية للنقل على العقل يثبت الوضع القائم ويجعل الامر موكولا للتفسير ، والتفسير تقوم به السلطة الدينية التى تعتمد عليها السلطة السياسية . واعطاء الاولوية للعقل على النقل رفض للوضع القائم ولتعاون السلطتين الدينية والسياسية ؛ ووضع مقياس عام للناس جميعا حاكمين محكومين ، وهو مقياس العقل وطريق البرهان . واخراج العمل عن الايمان او ارجائه اثبات للوضع القائم ، وجعل الايمان خاويا لا يتطلب حركة وفعلا ، ولا يتحول الى رفض او ثورة . وجعل العمل جزءا من الايمان وتعبيرا عنه رفض للوضع القائم ، وجعل الايمان أساسا حركة وفعل وتغيير وثورة . اما مسألة خلق القرآن فقد ظهرت متأخرة

بالمرة ، وخالفوا فى ذلك طريقة الكتاب عنادا للاولين . وكانت الآراء فى الخلفاء والخلافة تسترجع الآراء فى العقائد كأنها مبنى من مباني الاعتقادات الاسلامية ، الرسالة ص ١٤ — ١٥ .

(١٣٤) هذا هو موقف اوائل المعتزلة مثل معبد الجهنى وغيلان الدمشقى . لذلك يمكن ان نتساءل هل قتل معبد الجهنى وصلبه على يد عبد الملك بن مروان فى دمشق وقتل غيلان الدمشقى وقطع يديه ورجليه على يد هشام بن عبد الملك بن مروان لانها قدريان أم لانها عارضتا الحاكم الاموى الذى كان على كل مسلم شريف ثورى فى ذلك الوقت معارضته كما فعل على والحسن والحسين واصحابهم ؟

للفاية (٣٤١) .

وكان لعلماء الكلام الاوائل اثر بعيد في توجيه مجرى الحوادث .
فقد كانوا من اوائل المعارضين للحكم الاموى . وكثيرا ما استعملت
السلطة الآراء الدينية كحجج للقضاء على قوى المعارضة التى قامت
أساسا تطبيقا للامر بالمعروف والنهي عن المنكر (٣٤٢) . لا تمثل الفرقة
اذن اتجاها فكريا فحسب بل تمثل قوة اجتماعية تعبر عن وضع اجتماعى .

(٣٤١) فيما حوالى هذا العهد كانت نشأة هذا العلم ، نبت لثم .
يتكامل نموه ، وبناء لم يتشأخ علوه ، وبدأ علم الكلام كما انتهى
مشنوبا ببهادىء النظر فى الكائنات جريا على ما سنه القرآن من
ذلك . وحدثت فتنة القول بخلق القرآن وازليته . وانتصر للاول جمع
من خلفاء العباسيين وامسك عن القول أو صرح بالازلية عدد
غفير من المتسكين بظواهر الكتاب والسنة والمتعفين عن النطق بما
فيه مجازاة البدعة ، واهين فى ذلك رجال من اهل العلم والتقوى ،
وسفكت فيه دماء بغير حق وهكذا تعدى القوم حدود الدين باسم الدين ،
الرسالة ص ١٦ .

(٣٤٢) لم يكن لقضاء الحكم الاموى على جهنم بن صفوان أي
سبب دينى فقد كانت آراء جهنم كالآتى : (ا) غناء كل شيء ، معلومات
الله وأفعاله ومقدوراته والجنة والنار ولا يبقى الا هو وهى نزعة
صوفية أكثر منها عقلية وأقرب الى الصورة الفنية منها الى الفكرة
الاستدلالية (ب) انكار الصفات من أجل تنزيه الذات وعدم الوقوع
فى التشبيه السائد فى العصر . (ج) علم الله محدث من أجل تنزيه الذات
وعدم الوقوع فى التشبيه (د) القرآن مخلوق لان الكلام صفة
مادية اثباتا لتنزيه الذات ونفيا للتشبيه (هـ) الايمان معرفة بالله
فقط ، والكفر هو الجهل بالله فقط لانه لا فعل لاحد الا لله ، وبالتالي
يخرج العمل من الحكم ويثبت الجبر (و) الاتفاق مع الاشاعرة فى
ان الله يخلق فى الانسان قوة يكون بها الفعل واردة يكون بها الاختيار .
لذلك انتهت الجهمية فى نهاية الامر الى الاشعرية . وهذه الآراء لاتمثل
بالضرورة خطرا على الحكم الاموى ولكنه قتل لخروجه مع الحارث
بن شريح على الحكم الاموى ، قتله معز بن سيار نائب مروان بن محمد
على خراسان ، مقالات ج ١ ص ١٤ — ١٧ .

م ٤١ — الايمان والعمل — الامامة

وقد تتحالف مع السلاطة القائمة وقد تتعارض معها (٣٤٣) . وقد نشأت
الخوارج من سلوك على أثناء التحكيم (٣٤٤) . واستمروا في المعارضة
والرفض للحكم الاموي كما استمر الشيعة وآل البيت ، كل لحسابه .

(٣٤٣) لكل فرقة مقالة على حيالها ، وكتب صنفوها ، ودولة
الامويين ، ودولة طاوغتهم ، الملل ج ١ ص ٦٥ .

(٣٤٤) سار عنى ومعاوية الى سفين ، وقاتله على حتى انكسرت
الركب . فوهم بعضهم على بعض فقال معاوية لعمر بن العاص :
يا عمرو ، ألم تزعم انك لم تقع في امر فظليع فاردت الخروج منه الا
خرجت لا فقال : بلى ، قال : من المخرج مما نزل : قال له عمرو بن
العاص : على عليك الا تخرج محس من يدى ما بقيت ؟ فقال : لك ذلك
ولك به عهد الله وميثاقه . قال فامر المصاحف فترفع ثم يقول اهل
الشام لاهل العراق : يا اهل العراق كتاب الله بيننا وبينكم ،
البقية البقية . فانه ان اجابك الى ما تريد خالفه اصحابه وان
خالفك خالفه اصحابه . وكان عمرو بن العاص في رايه الذى اشار
كانه ينظر الى الغيب من وراء حجاب رقيق . فامر معاوية اصحابه
برفع المصاحف وبما اشار اليه عمرو بن العاص ففعلوا ذلك .
فاضطرب اهل العراق على على وابوا عليه الا التحكيم وان يبعث على
حكمهما ، ويبعث معاوية حكما . فاجابهم على الى ذلك بعد امتناع
اهل العراق عليه الا يجيبهم اليه . فلما اجاب على الى ذلك وبعث
معاوية واهل الشام عمرو بن العاص حكما وبعث على واهل
العراق ابا موسى حكما . واخذ بعضهم على بعض اليهود والمواثيق
اختلف اصحاب على مائه . وقالوا : قال الله « فقاتلوا التى تبغى حتى
تفنى الى امر الله » ولم يقل حاكموهم وهم البغاة . فان عدت الى
قتالهم واقدرت على نفسك بالكفر اذا اجبتهم الى التحكيم والا نابذناك
وقاتلناك . فقال على : قد ابنت عليكم في اول الامر فابيتم الا اجابتم الى
ما سألوا فاجبتناهم واعطيناهم العهود والمواثيق ، وليس يسوغ لنا
الفدر فابوا الا خلعه واكفاره بالتحكيم وخرجوا عليه فسموا خوارج
لانهم خرجوا على على وصار اختلاف الى اليوم ، مقالات ج ١ ص
٦١ - ٦٤ ، ويسمى الخوارج ايضا الحرورية لانهم نزلوا بخروءاء في اول
الامر . ويسموا المحكمة لانكارهم الحكمين وقولهم لا حكم الا لله :
ويسموا الشراة لقولهم شرينا انفسنا في طاعة الله اى بعناها بالجنة .
ويرفضون ان يسموا المارقة لانهم لم يخرجوا عن الدين ، مقالات ج ١
ص ١٩١ .

وهكذا تشتت المعارضة الى فريقين متنازعين وبقي الخصم قويا (٣٤٥) .
وقد شارك المعتزلة في ثورات بعض آل البيت الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر (٣٤٦) .

والمعتزلة هم أول من ردوا البدع قبل الاشاعرة فكانوا هم أهل
السنة والجماعة قبل أن يظهر الاسم ويتطور . فهم الذين ردوا على
القدرية مع أنهم فيما بعد أصبحوا قدريين (٣٤٧) . لذلك ظهر المعتزلة
مبكرين للغاية وانتهوا أيضا مبكرين على حين ظهر الاشاعرة متأخرين
وانتهوا متأخرين . وقد بلغ المد الاعتزالي أوجه في القرن الثالث في حين
لم يخل قرن واحد من مهمل للاشاعرة . وإذا ظهر الاشاعرة مبكرين
فإنما يرجع ذلك الى أنهم قد نسبوا أنفسهم الى الفقهاء والمحدثين
الذين كانوا يشتغلون بمسائل عملية خالصة لا بمسائل نظرية ففهمهم
الاشاعرة اليهم وكانهم يكملون لهم الجانب النظري فيما يتعلق بالعقائد .
وكان المعتزلة الاوائل من الدرجة الاولى في العلم والبيان . كانوا هم
حملة العلم الاوائل . وهم الذين عملوا العقل في النظر والاستدلال .
نشأت الحضارة على أيديهم أولا . كما استطاع المعتزلة أن يقوموا بعمل
جماعي بعد تعرفهم على بعضهم البعض ، فما دام العقل هو الحكم فهناك
موضوعات وحقائق مستقلة يمكن للجميع الوصول اليها ولا مكان
للعبقورية الفردية التي قد تعبر عن هوى أو ادعاء . ولا يوجد الاتجاه
الاعتزالي باعتباره اتجاها عقليا عند المعتزلة فقط بل يوجد أيضا ممثلا
لدى كل فرقة وكان التنزيه والعقل والحرية والامر بالمعروف والنهي
عن المنكر مبادئ عامة تتعدى حدود الفرق ، وأصبحت قاسما مشتركا

(٣٤٥) مقالات ج ١ ص ١٩٢ — ١٩٦ .

(٣٤٦) خرج ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي
بالبصرة فانضم اليه المعتزلة وقتل بعد هزيمة ابراهيم ، مقالات
ج ١ ص ٢٤٥ .

(٣٤٧) كتب عمرو بن عبيد في « الرد على القدرية » .

بينهم . ففريق من الشيعة مثلا يقول بالامامة والاعتزال (الزيدية) وفريق من الخوارج يقولون بالقدر ويشيتون الاستطاعة للانسان (الميمنية) . وكان الاعتزال ثورة على التقيد والتعصب والججاج ، ويعتز بالعقل والبرهان ضد التقليد والهوى والمحااجة . وكان المعتزلة أول من استعان بثقافة الغير ، الفلسفة اليونانية . لم يكن ذلك رغبة منهم في تبعيةها بل لانها راجت في البيئة الثقافية بعد عصر الترجمة واصبحت جزءا من الثقافة المعاصرة . آنذاك : فاستعملتها المعتزلة كعلوم للوسائل لا كعلوم للغايات خاصة من متأخريهم في القرن الثالث (٣٤٨) . وكان معظم

(٣٤٨) وذلك مثل النظام والجاحظ وابو الهذيل العلاف . ثم انهم المعتزلة توغلوا في علم الكلام وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشابح مذهبهم فيها بين الناس ، شرح التفتازانى ص ١٣ ، تفرقت السبل باتباع واصل . وتناولوا من كتب اليونان ما راق لعقولهم ، وظنوا من التقوى أن تؤيد العقائد بما اثبتته العلم بدون تفرقة بين ما كان منه راجعا الى أوليات العقل وما كان سرايا في نظر الوهم . فخلطوا بمعارف الدين ما لا ينطبق على أصل من أصول النظر . ولجوا في ذلك حتى صارت شيعهم تعد بالعشرات . أبدتهم الدولة العباسية وهى في ريعان القوة ، فغلب رأيهم ، وابتدأ علماءهم يؤلفون الكتب فأخذ المتسكون بمذاهب السلف يناضلون معتنصمين بقوة اليقين وان لم يكن لهم عضد من الحاكمين ، الرسالة ص ١٥ ، تعاضم الامر لما عرب الماهون العلوم الفلسفية وطلبها من اليونان ففتنوا بها ثم قالوا ارسلوها لهم فانها ما دخلت بين قوم الا وافسدت عليهم أمر دينهم . فالمعتزلة ينتحلون من الفلسفة . الا ترى أن من قواعد الفلاسفة واجب الوجود لا يكون الا واحدا من جميع جهاته . أخذت منهم المعتزلة نفى صفات المعانى ومن قواعدهم التأثير بالتعليل ونفى الاختيار باثبات اللزوم وأخذوا منهم وجوب الصلاح والاصلاح ومنها أن الرؤية بأشعة تتصل بالمبصر . وأخذوا منهم أن الله تعالى لا يرى ومنها تأثير العقول ونحوها المستندة لواجب الوجود . أخذوا منهم أن العباد يخلقون أفعالهم الى غير ذلك ، حاشية الاتحاف ص ٢٦ ، وانما احتاج هذا الفن للتبيين لانه لما حدثت المبتدعة بعد الخمسائة كثر جدالهم مع علماء الاسلام وأردوا شبهها على ما قرره الاوائل وخلطوا تلك الشبه بكثير من قواعد الفلسفة . قصد المتأخرون وضع تلك الشبه فاحتاجوا

انفلاسفة معتزلة نظرا لاعتماد كلا الفريقين على العقل (٣٤٩) .

وقد خرجت الاشاعرة من جب المعتزلة وكرد فعل عليها (٣٥٠) .
واستعملوا المنهج نفسه الذى استعمله المعتزلة وهو العقل والثقافة

الى ادراجها فى كلامهم ليتمكنوا من ردها . فما ادرجوها الا لغرض
منهم بحيث لا يبعد معه الوجوب خلافا لما شنع عليهم فى ذلك ، تحفة
المريد ص ٢٢ ، الى أن أمر أحد الخلفاء العباسيين بترجمة كتب
الفلاسفة المتقدمين الى اللغة العربية وانتشرت تلك التراجم بين الامة
الاسلامية ، ونشأ من الاطلاع عليها شبه زعزعت ايمان ضعفاء
المسلمين ومن ليس عندهم تمكن من معرفة أصول دين سيد المرسلين
فانبرى عند ذلك علماء الامة المحببة واثبتوا الاعلام المتمسكون بما
كان عليهم المصطفى وأصحابه يردون القلوب الشوارد ، ويدفعون
تلك الشبه بما يرغم نفس كل معاند حتى رأيت كتبهم مزدانة بالدلائل
القطعية على اثبات العقائد الدينية وصاعدة برود الشبه التى كانت
على الضعفاء أعظم بلية . فحفظ الله بصنيعهم ايمان الاوائل ، وحصنه
من صدمات الشبه بأقوى الدلائل ، الحصون ص ٢ - ٣ .

(٣٤٩) كان الكندي متكلما معتزليا قبل أن يكون فيلسوفا . والف
رسالة فى « القدرة والاستطاعة » . وكان ابن سينا معتزليا يثنى على
المعتزلة . وكان ابن رشد يميل الى المعتزلة ولكنه للأسف لم يطلع
على كتبهم لأنها لم تصل الى الاندلس . ويعتقد الفارابى أيضا
على العقل ولو أنه أقرب الى العقل الاشرافى منه الى العقل الفلسفى .

(٣٥٠) كان أبو الحسن الأشعري تلميذا لابی على الجبائى ،
وخرج عليه اثر مناظرة جرت بينهما الفصل ج ٣ ص ١٩٨ ، مقالات
ج ١ ص ٢٣ ، وهى قصته عن الاخوة الثلاثة الذين مات أحدهم
مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا واثابة الاول بالجنة وعقاب
الثانى بالنار وترك الثالث بلا ثواب ولا عقاب . فاذا ما طلب هذا
الا يميته الله صغيرا ويتركه حتى يكبر ويطيع ويدخل الجنة وكانت
الاجابة أن الاصلح له أن يموت صغيرا حتى لا يعصى اعترض العاصى
بأنه كان الاصلح له أن يموت صغيرا . بعدها ترك الأشعري الجبائى
واشتغل ومن تبعه بأبطال رأى المعتزلة واثبات ما وردت به
السنة ومضى عليه الجماعة فسماهم أهل السنة والجماعة ، شرح
التفتازانى ص ١٣ - ١٤ ، حاشية الاتحاف ص ١٦ ، انظر أيضا ،
الفضل الثانى ، العقل الغائى ، سابعا ، الصلاح والاصلاح ، العلية
والغنائية .

المستلبة المعاصرة (الديونانية) . ولكنهم خلطوا بين العقل والنقل فلا هم انتهوا الى شيء مـقول في النقل او في العقل . فـهم في الوقت نفسه يرجعون الى اهل السلف . ويلتزمون بخط الفقهاء واهل السنة والحديث ، ويحاولون اعطاء الاساس النظرى للاتجاه الفقهى . وظلت هذه المحاولة مشبوهة عند الفقهاء . المحاولة التى تريد الجمع بين اهل السنة والعقل . ونال الاشعري مشبوهها بشبهة الاعتزال اما لانه ظل متأثرا بدقيق الاعتزال او لانهم كانوا يرفضون اى عمل عقلى في النص . وظل الحنابلة يرفضون الاشاعرة وقتا طويلا لا يقبلون محاولاتهم العقلية في الزند (٣٥١) . وبظـهر الاشاعرة كحل وسط بين الاتجاهات المتعارضة بكل ما في هذا الموقف المتوسط من مميزات وعيوب (٣٥٢) .

(٣٥١) قولنا الذى نقول به وديانتنا التى ندين بها التمسك بكتاب الله وسنة نبيه وما روى من الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معـصومون وبها كان عليه احمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته واجزله مثوبته قائلون ولم يخالف قوله محاربون لانه الامام الفاضل ورئيس الكامل الذى ابان الله به الحق عند ظهور الضلال ، مقالات ج ١ ص ٢٤ ، ويقول ابن الجوزى ان الاشعري ذل على مذهب المعتزلة زمانا طويلا ثم تركه واتى بمقالة ضبط بها عقائد الناس ولكن ابن تيمية رد اعتباره واعتبره أحد أئمة السنة والحديث ، اعلام الموقعين ج ٢ ص ١٠ ، مقالات ج ١ ص ٢٥ .

(٣٥٢) مع اتساق السلف وخصوصهم في مقارعة هؤلاء الزنادقة واشياعهم كان ا.ر. الخلاف بينهم جلا . وكانت الايام بينهم دولا . ولا يمنع ذلك من اخذ بمعـصوم عن بعض ، واستفادة كل فريق من صاحبه الى ان جاء الشيخ ابو الحسن الاشعري في اوائل القرن الرابع وسلك مسلكه المعروف وسطا بين موقف السلف وتطرف من خالفهم واخذ بقرر العقائد على اصول النظر ، وارتسب في امره الاولون وطعن كثير منهم على عقيدته وكفره الحنابلة واستباحوا دمه ، ونصرة جماعة من اكابر العلماء كابى بكر الباقلانى وامام الحرمين الاسفراينى وغيرهم . وسـموا رائه بمذهب اهل السنة والجماعة فانهم من بين هؤلاء الاناضل قوتان عظيـمتان : قوة الواقفين عند الظواهر وقوة الغالين في الجرى خلف ما تزينه الخواطر . ولم يـبـه من أولئك وهؤلاء بعد نحو من قرنين الا ثنات قليلة ، في اطراف البلاد الاسلامية ، الرسالة ص ١٧ — ١٨ .

فإذا كان المعتزلة قد روجوا الفلسفة في أول الأمر طلباً للدليل العقلي والبرهان النظري فقد فرضت الفلسفة نفسها في النهاية على الأشاعرة في القرون المتأخرة بعد أن خمد العقل وركد العلم . ففسادت المباحث الفلسفية المباحث الكلامية ، واعتمد الأشاعرة كلية على تحليلات الفلاسفة يجدون فيها الأساس العقلي الضائع منهم . فما يتهم به الأشاعرة المعتزلة وقعوا هم أنفسهم فيه ، وشتان ما بين الموقعين ، أخذ المعتزلة الفلسفة كوسيلة وظلت الغاية هي التوحيد في حين أن الأشاعرة أخذوا الفلسفة كغاية وتواري التوحيد (٣٥٣) .

(٣٥٣) أما مذاهب الفلسفة فكانت تستمد آراءها من الفكر المحض ولم يكن من هم أهل النظر من الفلاسفة إلا تحصيل العلم والوفاء بما تندفع إليه رغبة العقل من كشف مجهول أو استكناه معقول . وكان يمكنهم أن يبلغوا من مطالبهم ما شاءوا . وكان الجمهور من أهل الدين يكتفهم بحمايته ويدع لهم من إطلاق الإرادة ما يتمتعون به في تحصيل لذة عقولهم وإفادة الصناعة وتقوية أركان النظام البشري بما يكشفون من مسائر الأسرار المكنونة في ضمائر الكون بما أباح الله لنا أن نتناوله بعقولنا وأفكارنا إذا لم يستثن من ذلك ظاهراً ولا خفياً . وما كان عاقل من عقلاء المسلمين ليأخذ عليهم الطريق أو يضع العقاب في سبيلهم إلى ما هدوا إليه بعدما رفع القرآن من شأن العقل ، وما وضعه من المكائنة بحيث ينتهي إليه أمر السعادة والتميز بين الحق والباطل والضر والنافع . لكن يظهر أن امرين غلبا على غالبهم . الأول الإعجاب بما نقل إليهم عن فلاسفة اليونان خصوصاً أرسطو وأفلاطون ووجد أن اللذة في تقليدهما في بادئ الأمر . الثاني الشهوة الغالبة على الناس في ذلك الوقت وهو اشماس امرين . زجوا بأنفسهم في المنازعات التي كانت قائمة بين أهل النظر في الدين ، واصطدموا بعلومهم في قلة عددهم مع ما انطبعت عليه نفوس الكافة فمال حماة العقائد عليهم . جاء الفزالي ومن على طريقتهم فأخذ جميع ما وجد في كتب الفلاسفة مما يتعلق بالالهيات وما يتصل بها من الأمور العامة وأحكام الجواهر والأعراض ومذاهبهم في إعادة تركيب الأجسام وجميع ما ظنه المشتغلون بالكلام يمس شيئاً من مباني الدين واشتدوا في نقده . وبالغ المتأخرون منهم في تأثرهم حتى كاد يصل بهم السير إلى ما وراء الاعتدال فسقطت منزلتهم من النفوس ونبتتهم العامة ، ولم تحفل

وبالرغم من أن الاشاعرة متأخرة في الظهور إلا أن شيخها لا يعتبر وانسحق أصول العلم . فسلم الكلام ظاهرة حضارية أكثر منها اكتساب . بمقرى على عكس علم أصول الفقه الذى وضع قواعده الشافعى . ولما كان الاشاعرة هم أصحاب التأليف فقد اعتبروا واضعى علم أصول الدين دون غيرهم (٣٥٤) . ثم جهد المذهب الاشعرى ولم يعد الدليل هو الوسيلة الوحيدة الى اليقين (٣٥٥) . وبعد جمود الفكر واتباع التقليد ظهرت الشروح والمختصات تعبر عن الفكر الشارح أكثر مما

بهم الخاصة . وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الاسلامى من منهم . هذا هو السبب فى خلط مسائل الكلام بمذاهب الفلسفة فى كتب المتأخرين كما نراه فى كتب البيضاوى والعصدي وغيرهم وجميع علوم نظرية شتى وجعلها جميعا علما واحدا والمذاهب بمقدماته ومساعدته الى ما هو اقرب الى التقليد من النظر فوقف العلم عن التقدم ، الرسالة ص ١٩ — ٢٠ ، ويعلن رشيد رضا : ان الفلسفة لو لم يخلطوا فنونهم بالدين ، وبزجوا أنفسهم فى المنازعات الدينية لتكروا وشأنهم فى البحث ولا رتقت علومهم وارتقت بها الصناعة واتسع العمران . ذكره المؤلف فى الدرس . وكان من رايه أنه يجب الاتمازج الفلسفة والعلوم الدنيوية بالمسائل الدينية ، الرسالة ص ٢٠ .

(٣٥٤) وواجهه أبو الحسن الاشعرى ومن تبعه وأبو منصور الماتريدى ومن تبعه بمعنى أنهم دونوا كتبهم وردوا الشبهة التى أوردتها المعتزلة ، تحفة المريد ص ١٢ — ١٣ ، ولكن لما كان الشيخ أبو منصور الماتريدى والشيخ أبو الحسن الاشعرى أشهر من دون كتب العلم واقسام الأدلة والبراهين ردا على ما قاله المخالفون شاع انهما الواضعان له ، المحضون ص ٥ ، ووضعاه أبو الحسن الاشعرى وقد تبعه أبو منصور الماتريدى ومن تبعه ، الخلاصة ص ٢ — ٣ .

(٣٥٥) غير أن الناصرين لمذهب الاشعرى بعد تقريرهم ما بنى رايه عليه من نوايس الكون أوجبوا على المعتقد أن يسوق بتلك المقدمات ونتائجها كما يجب عليه اليقين بما تؤدى اليه من عقائد الايمان ذهابا منوم الى أن عدم الدليل يؤدى الى عدم المدلول . ومضى الامر على ذلك الى أرجاء الامام الغزالى والامام الرازى ومن أخذ مأخذها فخالفهم فى ذلك . وقرروا أن دليلا واحدا أو أدلة كثيرة قد يظهر بطلانها ولكن قد يستدل على المطلوب كما هو اقرب منها فلا وجه للحجج فى الاستدلال ، الرسالة ص ١٨ — ١٩ .

تعبّر عن الفكر المشروح (٣٥٦) . ثم خمد الشرح وساد الجهل على العلم لدرجة أن منع بعض المصلحين شرح مؤلفاته (٣٥٧) . فإذا كان علم الكلام كغيره من العلوم الإسلامية بل وكالحضارة ذاتها قد نشأ من النص ثم عمل العقل فيه فانه يعود الى النص من جديد بعد أن تجدد العقل ، وساد التقليد ، وحل الجهل محل العلم (٣٥٨) .

وفي العقائد المتأخرة اختلط التوحيد بالتصوف خاصة في الشروح ،

(٣٥٦) ثم جاءت فترة طلاب الملك من الأجيال المختلفة وتغلب الجهال على الأبر ، وفتكوا بما بقي من أثر العلم النظري النابع من عيون الدين الإسلامي فأنحرفت الطريق بسالكها ولم يعد بين الناظرين في كتب السابقين الا تحاور في الألفاظ أو تناظر في الأساليب على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور ، الرسالة ص ٢١ .

(٣٥٧) ثم انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين تحت حماية الجبهة من ساستهم فجاء قوم ظنوا في أنفسهم ما لم يعترف به العلم لهم فوضعوا ما لم يعبد للإسلاميين قبل باحتماله . غير أنهم وجدوا من نقص المعارف أنصارا ومن البعد عن ينابيع الدين أعوانا فشرّدوا بالعقول عن مواطنها ، وتحكّموا في التضليل والتكثير ، وغلّوا في ذلك حتى قلّدوا بعض من سبق من الأمم في دعوى العداوة بين العلم والدين وقالوا لما تصف السفتها بالكذب ، هذا حلال وهذا حرام ، وهذا كفر وهذا اسلام ، والدين من وراء ما يتوهمون والله جل شأنه فوق ما يظنون وما يصفون ولكن ماذا أصاب العصابة في عقائدهم ومصادر أعمالهم من أنفسهم بعد طول الخطب وكثرة الخلط ؟ شر عظيم وخطب عميم ، الرسالة ص ٢٢ .

(٣٥٨) هذا مجمل تاريخ هذا العلم ينبئك كيف أسس على قواعد من الكتاب المبين . وكيف عبث به في نهاية الأهر أيدي المقترمين حتى خرجوا به عن قصده وبعّدوا به عن حده . والذي علينا اعتقاده أن الدين الإسلامي دين التوحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد ، العقل من أشد أنواعه ، والنقل من أقوى أركانه ، وما وراء ذلك نزعات شياطين ، وشهوات سلاطين ، والقرآن شاهد على كل بعيله قاض عليه في صوابه وخطئه ، الرسالة ص ٢٢ — ٢٣ .

ولم توجد مادة يشرح بها (١٣٥٩) الا من التصوف واحيانا من الفقه والاصول .
وابتعد عن الفلسفة لانها لم تعد خطرا على التوحيد . وبمعظم الصوفية
اشاعرة لان التصوف موقف اشعري قلبى ، والاشاعرة موقف صوفى
عقلى . ومن السهل تحويل التوحيد كما يتصوره الاشاعرة الى توحيد
كما يعبر عنه الصوفية بمجرد تغيير المنهج من العقل الى القلب (١٣٦٠) .
وفى المؤلفات المتأخرة يسود التصوف ، ويقتبس من اقواله ومن اشعار
الصوفية واناثييدهم (١٣٦١) . كما يظهر فى المؤلفات المتأخرة الفقه
والاصول ، وتسود المادة الكلامية وكان اللجوء الى الفقه والتشريع فيه
اليقين (١٣٦٢) . والفقهاء غالبا اشاعرة بلا استثناء لان الفقهاء هم المدافعون
عن اهل السلف وهم الممثلون لاهل السنة والجماعة ، والاشاعرة
يعتبرون انفسهم اهل السنة والجماعة (١٣٦٣) . ثم جاء الاصلاح الدينى
محيا مذهب الاشاعرة (١٣٦٤) . ولكن غزو الثقافات الاجنبية الوادعة ما زال

١٣٥٩) هذا فى لطيف نظم فى اصول وزيد التوحيد والتصوف ،
حاشية العقيدة ص ١٠ .

١٣٦٠) هذا ما يفعله الغزالى .

١٣٦١) هذا هو الحال فى « اتحاف المريد » ، « تحفة المريد » .

١٣٦٢) هذا هو الحال فى « جوهرة التوحيد » ، « تحفة المريد » ،
« اتحاف المريد » . والمراد هنا المعنى الشرعى لا معنى الفن المدون ،
تحفة المريد ص ١٢ ، لا يقال يلزم على ذلك أن احكام الفقه
الاجتهادية لبست من الدين لان البشر اعنى المجتهدين لهم فيها كسب .
وانصا منه ما ورد نصا لا خلاف فيه لانا نقول هى من الدين قطعا
وهى موضوع الهى غاية الامر انه يخفى علينا . والمجتهدون يعلون
اظهارها والاستدلال عليها بقواعد الشرع ولا مدخل لهم فى وضعها ،
تحفة المريد ص ١٤ .

١٣٦٣) وذلك مثال الملطى الشافعى فى « التنبيه والرد » ، ابن
القيم فى « اجماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية » ،
ابن تيمية فى « منهاج السنة النبوية فى الرد على الشيعة والقدرية » ،
ابن الجوزى فى « تلبيس ابليس » .

١٣٦٤) يقول رشيد رضا ان مؤلف الرسالة قد فاته ان يذكر فى

يدعو الى اعادة بناء علم اصول الدين من جديد (٣٦٥) .

٤ - خاتمة الخاتمة .

وكما تبدأ المصنفات القديمة بمقدمات ايمانية تنتهى ايضا بنهايات ايمانية وليس بالضرورة بتذييل في الفرق . تعترف بالجهل التام وكان

هذه الخلاصة التاريخية انه بعد أن استفحل سلطان الاشعرية في القرون الوسطى وضعف اهل الحديث ومتبعو السلف ظهر في القرن الماضي المجدد الاعظم شيخ الاسلام تقي الدين بن تيمية الذى لم يات الزمان له بنظير في الجمع بين العلوم النقلية والعقلية وقوة الحجة ، فنصر مذهب السلف على المذاهب الكلامية كلها ببرهاني العقل والنقل . وقد اُحييت مصر والهند كُتبه ، وكتب تلميذه الاكبر العلامة ابن القيم بعد أن كان الاهتداء بها محصورا في بلاد نجد وهى الآن تعم الشرق والغرب وستكون عمدة جميع مسلمى الارض ، الرسالة ص ٢٢ ، اقام هذا الدين سلف المسلمين المبتغون ، وخذله خلقهم المبتدعون حتى صاروا حجة عليه عند اكثر العالمين اذ زينت لهم التقاليد والعادات أن يجعلوه حجابا دون العلوم والفنون والصناعات وأن يفرقوا فيه مذاهب وشيعا وينقصوا منه سننا ويزيدوا عليه بدعا ، وأن يجعلوا كتب العقائد ملأى بالجدل والمراء بين اهل المذاهب الاموات والاحياء . وقد مرت القرون وليس عندنا مصنف يصلح للدعوة الى الاسلام على الوجه الذى اشترط عيه علماء الكلام وهو أن يكون على وجه يحرك الى النظر ويدعو الى البحث والتفكير حتى قام الاستاذ الامام فكتب « رسالة التوحيد » في بيان هذا الدين فجاء مع التزام الشرط اللائق لهذا العصر بما لم يات بمثله أحد من المتقدمين ، الرسالة ، مقدمة الناشر ص ل - م .

(٣٦٥) وقد استمر الحال على هذا المنوال الى أن ظهرت في هذه العصور الاخيرة الفلسفة الحديثة التى خالف فيها اربابها طريقة اسلافهم المتقدمين واعتمدوا في ذلك اصولا للرياضيات والطبيعيات لم تكن تعرف قبل هذا الحين . وانتشرت هذه الفلسفة بواسطة المطبوعات بين اهل الاسلام ، ونشأت عنها شبه لم تكن معهودة في غابر الاعوام ، وصار كل عاقل يخشى على أبعد الضعفاء من غوائل هذه الشبهة الجديدة فتجدد الاحتياج الى استئناف الردود السديدة وتاليف كتب في حفظ الايمان مفيدة ، الحصون ص ٣ .

تأسيس العلم لم يؤد الى اى علم . تصف الله بأوصاف ازلية وفي الوقت نفسه يعلن عن حيرة العقل وكان أداة العلم لم تؤد الى اى علم . ويختفى العلم وتبدأ مناجاة صوفية مما يدل على سيادة علوم التصوف على باقى العلوم . وينقلب التصوف ضد عقائد الفرقة الناجية فلا يمكن وصف الله أو رؤيته . وكلها ازدادت المناجاة تعظيما لله زاد الانسان تحقيرا لنفسه . وكيف يعباد بنساء علم أصول الدين دون اكتشاف الذاتية؟ (٣٦٦) وقد تكشف خواتيم أخرى عن أن هدف العلم هو تبرير الدين والدفاع عنه وتثبيته مع دعوات للحفظ ضد الغواية وطلب للمغفرة والعفو . وكان العلم غواية تؤدي الى الخطأ بالضرورة وتجب القوبة منه . ويبرز منهج الاقتداء بسنة الرسول وتقليد صحابته والتابعين مع أن التقليد ليس مصدرا للعلم . وقد تحتوى الخواتيم على اعتذار عن التطويل والحشو أو ما يقع فيه المصنف من أخطاء ، يرجو عملا صالحا يوضع في حسابه يوم القيامة مع ذكر الحمد لله والصلاة والسلام

(٣٦٦) عند ذلك يحق لنا أن نقول وحقا وصنفا ، نقول متبركين بالفاظ الصالحين وهى كلمات ملتبطة من دعوات زين العابدين : يا من لا يبيع أدنى ما استأثر به من جلالك وعزتك أقمى نعمة الناعمين . يا من قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين ، وعجزت عن نعمته أوهام الواصفين . يامن لا تراه العيون ولا تخالطه الظنون ، ولا يوصله الواصفون ، أنت كما وصفت به نفسك وأنت كما أثبتت على نفسك ضلت فيك الصفات وتقسبت ذنوبك النسوت ، وحارت في كبريائك لطائف الاوهام والعقول ، أنت الاول في ازليتك وعلى ذلك أنت دائم لا تزول ، وأنت الآخر في أبديتك وكذلك أنت قائم لا تحول ، وأنت الظاهر فما احتجبت عن شيء ، وأنت باطن فما اختفيت في شيء لا تغيرك الدهور ولا تبليك الامور ، ولا يعتورك الزمان ، ولا يحويك المكان ، ولا يشفيك شأن . كذلك أنت الله الذى لا اله الا أنت ، لك الاسماء الحسنى ، والمثل الاعلى ، والكلمة العليا ، انزلت الكتاب بالحق ، وارسلت الرسل بالصدق ، وختمتهم بآخرهم عصرا وأولهم مائرة وذكرنا محمدا المصطفى . اللهم اكتب لى هذه الشهادة عندك واجعلها عهدا تؤديه لى يوم القيامة وقد رضيت عنى يارحم الراحمين . « ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطانا . ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ هدينا . وهب لنا من لدنك رحمة ، انك أنت الوهاب » النهاية ص ٥٠٣ — ٥٠٤ .

على رسول الله (٣٦٧) . وقد تكون الخواتيم آيات تراثية صرفة توحى بقوة العقيدة والاستخلاف في الارض وكأننا هنا بصدد فعل وعمل لا قول ونظر مع التمسك بطريقة السلف والاصرار عليها بعيدا عن الخلف (٣٦٨) . ونحن انما نقدم « من العقيدة الى الثورة » اجتهدا منا واستثناء لمعلم اصول الدين بصد أن توقف منذ سبعة قرون وتطويرا له بعد « المواقف » و « رسالة التوحيد » في عصر التحرر من الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل وفي فترة الردة من قلب مصر المحمية (٣٦٩) .

(٣٦٧) وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ، ويعصمنا عن الغواية ، ويوفقنا للاقتداء برسول الله وأصحابه والتابعين لهم باحسان ، ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عن البشر من السهو والزلل ، وأن يعاملنا بفضلته ورحمته أنه هو الغفور الرحيم ، المواقف ص ٤٣٠ ، ونحن نختم هذا الكتاب بهذا فقد اظهرنا « الاقتصاد في الاعتقاد » وحذفنا الحشو والفضول المستغنى عنه لامام المتكلمين ، فاصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين الشيخ أبى الحسن الخارج من امهات العقائد وقواعدها ، واقتصرنا أدلة ما أوردناه على الجلى الواضح الذى لا تقصر أكثر الاهتمام من ادراكه . فنسأل الله ألا يجعله وبالا علينا وأن يضعه في ميزان الصالحات اذا ردت الينا اعمالنا . والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد خاتم النبيين وعلى آله وسلم تسليما كثيرا ، الاقتصاد ص ١٢٩ .

(٣٦٨) وذلك مثل آيات « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم ، وليمكن لهم دينهم الذى ارتضى لهم ، وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا . يعبدوننى ، لا يشركون بى شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون » الرسالة ص ٢٠٧ — ٢٠٨ .

(٣٦٩) انظر « التراث والتجديد » ، ثالثا : أزمة المناهج في الدراسات الاسلامية ص ٧٥ — ١٢٢ وايضا « من العقيدة الى الثورة » ، الفصل الثانى ، بناء العلم .

المصادر والمراجع

بعد استبعاد الدراسات الثانوية في علم أصول الدين نظرا لأنها في حاجة الى مراجعة فهي موضوعات دراسة وليست دراسة موضوعات اقتصرنا على المصادر والمراجع الاصلية التي تحتوى على نصوص العلم نظرا لاننا نؤسس نصا جديدا . ونقسمها في مجموعات أربع . مصنفاة العقائد الاشعرية ، مصنفاة العقائد الاعتزالية ، كتب الفرق الاشعرية وأخيرا المصادر المطبوعة والمخطوطة التي لم نرجع اليها الا للملأ . وقد رتبناها ترتيبا زمانيا وليس أبجديا لمعرفة تطور العلم . وبدأنا باسم المصنف وتاريخ وفاته بين قوسين ثم باسم مؤلفه . ولم نعتمد على عقائد الشيعة ونصوصها لأنها لا توجد في وعينا القومى كجزء من التراث الحى ولغلبة الاتجاهات الصوفية والفلسفية عليها .

أولا : العقائد الاشعرية .

١ - الفقه الاكبر (الفقه) .

كتاب « الفقه الاكبر » للإمام الاعظم أبى حنيفة النعمان بن ثابت الكوفى رضى الله عنه (١٥٠ هـ) وشرحه للإمام الهمام ناصر السنة وقامع البدعة ششيخ عصره ملا على القارى الحنفى (١٠٠١) تفهده الله برحمته . طبع بةطبعة دار الكتب العربية الكبرى على نفقة أصحابها مصطفى البابى الحلبي وأخويه بكرى وعيسى بمصر (بدون تاريخ) .

٢ - كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع (اللمع) .

للإمام أبى الحسن الاشعري (٣٣٠ هـ) ، صححه وقدم له وعلق عليه الدكتور حمودة غرابة مدير المركز الثقافى الاسلامى بلندن ،

مكتبة الخانجي بالقاهرة ومكتبة المثنى ببغداد ، (جماعة الازهر
للتأليف والترجمة والنشر) ، مصر ١٩٥٥ .

٣ — الإبانة عن اصول الديانة (الإبانة) .

لامام المتكلمين ، ناصر سنة سيد المرسلين الذاب عن الدين الشيخ
أبى الحسن على بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن
عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن موسى الأشعري صاحب
رسول الله صلى الله عليه وسلم المتوفى سنة بضع وعشرين
وثلاثمائة (١ والاصح ٣٣٠ هـ) . عنيت بنشره ومراجعة أصوله
والتعليق عليه ادارة الطباعة المتيرية ، مصر (بدون تاريخ) .

٤ — الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به (الانصاف) .

لامام المتكلمين سيف الاسلام القاضى أبى بكر الطيب الباقلانى
البصرى (٤٠٣ هـ) تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن
الكورنى ، وكيل المشيخة الاسلامية فى الخلافة العثمانية سابقا
(١٢٩٦ — ١٣٧١ هـ) ، الطبعة الثانية ، مؤسسة الخانجى
للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٣٨٢ هـ ١٩٦٣ م .

٥ — التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة
(التمهيد) .

تأليف الامام أبى بكر محمد بن الطيب بن الباقلانى (٤٠٣ هـ) ضبطه
وقدمه وعلق عليه محمود محمد الخضرى المدير المساعد للبحوث
والثقافة الإسلامية بالأزهر الشريف ، محمد عبد الهادى أبى ريدة ،
مدرس الفلسفة بكلية الآداب بجامعة مؤاد الاول ، دار الفكر العربى ،
لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧ م .

٦ — اصول الدين (الاصول) .

تأليف الامام الاستاذ أبى منصور عبد القاهر بن طاهر التيممى

البغدادى (٤٢٩ هـ) المجلد الاول وهو كتاب اصول الدين .
القرن نشره وطبعه مدرسة الالهيات بدار الفنون التركية باستانبول ،
الطبعة الاولى ، استانبول ، مطبعة الدولة ١٣٤٦ هـ — ١٩٢٨ م .

٧ — الفصل فى المال والاهواء والنحل (الفصل) .

للإمام ابن حزم الظاهرى الاندلسى (٥٦٠ هـ) خمسة أجزاء فى
مجلدين ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة (بدون
تاريخ) .

٨ — لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (لمع الأدلة) .

لعبد الملك الجوينى (إمام الحرمين أبو المعالى) (٤١٩ — ٤٧٨ هـ)
تقديم وتحقيق الدكتورة فوقيّة حسين محمود . مدرسة الفلسفة
بكلية البنات بجامعة عين شمس ، راجع التحقيق المرحوم الدكتور
محمود الخضيرى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ،
الدار المصرية للتأليف والترجمة ، الطبعة الاولى ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

٩ — كتاب الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد (الارشاد) .

لإمام الحرمين الجوينى (٤١٩ — ٤٧٨ هـ) حققه وعلق عليه وقدم
له وفهرسه الدكتور محمد يوسف موسى ، أستاذ فى كلية أصول
الدين بالازهر ، على عبد المنعم عبد الحميد المدرس فى الازهر
الشرىف ، معهد القاهرة . مكتبة الخانجى ، مصر ١٣٦٩ هـ —
١٩٥٠ م .

١٠ — العقيدة النظامية (النظامية) .

لإمام الحرمين الجوينى ، مطبعة الانوار ، القاهرة ١٣٦٧ هـ .

١١ — الشامل فى أصول الدين (الشامل) .

لإمام الحرمين الجوينى (٤٧٨ هـ) حققه وقدم له على سامى النشار ،
م ٤٢ — الايمان والعمل — الامامة

فيصل بدير عون ، سهر محمد مختار ، منشأة المعارف ، الاسكندرية
١٩٦٩ م .

١٢ — الاقتصاد في الاعتقاد (الاقتصاد) .

تأليف حجة الاسلام محمد أبى حامد الفزالى الطوسى ، مكتبة
ومطبعة محمد على صبيح واولاده ، القاهرة ١٣٨٢ هـ — ١٩٦٢ م .

١٣ — بحر الكلام فى علم التوحيد (البحر) .

تأليف الامام الاجل رئيس اهل السنة والجماعة سيف الحق والدين
أبو المعين النسفى (٥٠٨ هـ) ، القاهرة ١٣٤٠ هـ — ١٩٢٢ م .

١٤ — نهاية الاقدام فى علم الكلام (النهاية) .

تصنيف الشيخ الامام العالم عبد الكريم الشهرستانى (٥٤٨ هـ) ،
حرره وصححه الفردجيوم (بدون تاريخ) .

١٥ — محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء المتكلمين
(المحصل) .

تأليف الامام الحجة ناصر الحق فخر الدين محمد بن عمر الرازى
(٦٠٦ هـ) ، طبع بمعرفة السادات أحمد ناجى الهجالى ومحمد امين
الخانجى واخيه ، الطبعة الاولى ، المطبعة الحسينية المصرية
(بدون تاريخ) .

١ — تلخيص المحصل للعلامة نصر الدين الطوسى (٨٨٧ هـ) (فى
الذيل) .

١٦ — معالم اصول الدين (معالم) .

للامام فخر الدين المذكور .

١٧ — المسائل الخمسون فى اصول الكلام (المسائل) .

للامام فخر الدين حجة الاسلام محمد بن عمر الرازى ، طبعت على

نفقة الشيخ محى الدين صبرى الكردى بمطبعة كردستان العلمية
لصاحبها فرج الله زكى الكردى بمصر المحمية ١٣٢٨ هـ .

١٨ — أساس التقديس فى علم الكلام (الأساس) .

تأليف الامام فخر الدين أبى عيد الله محمد بن عمر بن الحسين
الرازى (٦٠٦ هـ) ، مصطفى البابى الحلبي وأولاده ، مصر ١٣٥٤ هـ
— ١٩٣٥ م .

١٩ — غاية المرام فى علم الكلام (الغاية) .

سيف الدين الآمدى (٥٥١ — ٦٣١ هـ) تحقيق حسن بهود عبد
اللطيف ، المجلس الاعلى للثئون الاسلامية ، لجنة احياء التراث
الاسلامى ، القاهرة ١٣٩١ هـ — ١٩٧١ م .

٢٠ — العقائد النسفية (النسفية) .

١ — شرح العلامة المحقق الحبر الفهامة المدقق سعد الدين التفتازانى
(٧٩١ هـ) على العقائد النسفية للامام الهمام قدوة علماء الاسلام
نجم الدين عمر النسفى (٦٤٢ هـ) .

ب — حاشية الخلقى (٨٦٢ هـ) .

ج — حاشية الاسفراينى (٩٤٣ هـ) .

دار احياء الكتب العربية لاصحابها عيسى البابى الحلبي شركاه ،
مصر (بدون تاريخ) .

٢١ — طوابع الانوار (الطوابع) .

للقاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجى (٧٥٦ هـ) .

١ — شرح الدوانى (٩٠٨ هـ) .

ب — حاشية السيكوتى ، المطبعة الخيرية ، مصر ١٣٢٢ هـ .

ج — حاشية المرجانى .

- د — خاشية الخلخالي (١٠١٤ هـ) .
ه — حاشية الكلنبوي (١٢٠٥ هـ) (الشيخ اسماعيل) .
و — حاشية محمد عبده (١٣٢٣ هـ) .
استانبول در سعادت (١٣١٦ هـ) .

٢٣ — المواقف في علم الكلام (المواقف) .

- عسك الله والدين القاضي عبد الرحمن بن احمد الايجي (٧٥٦ هـ) ،
عالم الكتب ، بيروت ، مكتبة المثنى ، القاهرة ، مكتبة سعد الدين
دمشق (بدون تاريخ) .
ا — شرح الجرجاني .

٢٤ — المقاصد .

- سعد الدين التفتازاني (٧٩١ هـ) .
ا — شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني .
ب — اشرف المقاصد لاحمد بن محمد بن يعقوب الولاى الكناسي
الطبعة الاولى ، المطبعة الخيرية ، ١٣٢٥ هـ مصر .

٢٥ — السنوسية .

- الامام محمد بن يوسف السنوسى الحسنى (٨٩٥ هـ) ، دار احياء
الكتب العربية ، عيسى البابى وشركاه (بدون تاريخ) .
ا — شرح أم البراهين على السنوسية للعلامة الشيخ احمد بن عيسى
الانصارى ، محمد على صبيح وأولاده ، مصر (بدون تاريخ) .
ب — الخلاصة السنية لابی حجاب .
ج — شرح الهدهى .
د — حاشية الشرقاوى (١١٩٤ هـ) دار احياء الكتب العربية ،
عيسى البابى الحلبي ، مصر (بدون تاريخ) .
ه — حاشية الدسوقي (١٢١٤ هـ) على أم البراهين ، دار احياء
الكتب العربية عيسى البابى وشركاه ، مصر (بدون تاريخ) .

- و — حاشية البيجورى (١٢٢٧ هـ) على المتنوسية .
- ز — حاشية الانبأى على الباجورى ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي ، مصر (بدون تاريخ) .
- ٢٦ — **الدر النفيد من مجموعة الحفيد (الدر)** .
- الشيخ الامام الاجل شيخ الاسلام أحمد بن يحيى محمد الحفيد الهروى الشافعى (٩٠٦ هـ) ، الطبعة الاولى ، مصر ١٣٢٢ هـ .
- ٢٧ — **كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد (الكتاب)** .
- للإمام المجدد شيخ الاسلام محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦ هـ) ، محمد على حبيب ، القاهرة (بدون تاريخ) .
- ٢٨ — **كفاية العوام فى علم الكلام (الكناية)** .
- محمد الفضالى (١٢٢٣ هـ) .
- ١ — تحقيق المقام للشيخ ابراهيم البيجورى (١٢٢٧ هـ) ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي وشركاه ، مصر (بدون تاريخ) .
- ٢٩ — **عقيدة العوام (شعر)** .
- الشيخ العالم اللوذعى السيد أحمد المرزوقى المالكي (١٢٥٨ هـ) .
- ١ — نور الظلام للعلامة الشيخ محمد نووى الشافعى (١٢٧٧ هـ) ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي وشركاه ، مصر (بدون تاريخ) .
- ٣٠ — **رسالة الباجورى (الباجورى)** .
- العالم العلامة البحر الفهامة الشيخ ابراهيم الباجورى (١٢٩٧ هـ)
- ١ — تيجان الدرارى للإمام المحقق والفهامة المدقق الشيخ محمد نووى الجاوى ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي وشركاه ، مصر (بدون تاريخ) .

٣١ — رسالة التوحيد (الرسالة) .

الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده (١٣٢٣ هـ) ، طبعها السيد محمد رشيد رضا منشئ المنار ، الطبعة السادسة عشرة ، دار المنار ، مصر ، ١٣٧٣ هـ .

٣٢ — جوهر التوحيد (الجوهرة) (شعر) .

تأليف اللقاني الاب .

١ — ارشاد المريد .

ب — تحفة المريد على جوهرة التوحيد للبيجورى (١٢٢٣ هـ) تصحيح وتعليق حسين عبد الرحيم مكى المدرس بالازهر الشريف ، محمد صبيح وأولاده ، القاهرة (١٣٨٤ هـ — ١٩٦٤ م) .

ج — حاشية الامير على شرح عبد السلام اللقاني الابن على جوهرة التوحيد ، محمد على صبيح ، القاهرة ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٣ م .

٣٣ — العقيدة التوحيدية .

الشيخ احمد الدردير .

١ — شرح العقباوى .

ب — حاشية العقباوى ، محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٣٤ — الخريدة البهية (الخريدة) (شعر) .

الشيخ احمد الدردير .

١ — شرح الخريدة للامام أبى البركات سيدى احمد الدردير ، تصحيح وتعليق حسين عبد الرحيم مكى المدرس بالازهر الشريف ، الطبعة الاولى محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٤ م .

٣٥ — جامع زبد العقائد التوحيدية في معرفة الذات الموصوف بالصفات
الجليلة (الجامع) .

العالم العلامة المسمى ولد عدلان من الاقطار السودانية ، السيد
مضوى الحاج ، واد مدنى ، سودان ، (بدون تاريخ) .

٣٦ — وعسيلة العبيد في علم التوحيد (الوسيلة) .
محمد الامام الطاهرى .

١ — القول المفيد لوحيد زمانه ونادرة عصره واوانه عمدة المحققين
مولانا الشيخ محمد بخيت قاضى ثغر الاسكندرية ، المطبعة
الخيرية ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .

٣٧ — الحصون الحديدية لحافظة العقائد الاسلامية (الحصون) .
الاستاذ صاحب الفضيلة الشيخ حسين افندى الجبر (١٣٢٧ هـ)
الطبعة الاولى ، محمد على صبيح واولاده ، القاهرة (بدون تاريخ) .

٣٨ — التحقيق التام في علم الكلام (التحقيق) .
محمد الحسينى الظواهرى من علماء الازهر الشريف ومدرس بكلية
أصول الدين ، الطبعة الاولى ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٣٥٨ هـ —
١٩٣٩ م .

٣٩ — مسائل أبى الليث .
١ — قطر الغيث للشيخ محمد نووى الجاوى ، دار احياء الكتب
العربية ، عيسى البابى الحلبي ، القاهرة (بدون تاريخ) .

ثانيا : الاعتقائد الاعتزالية .

١ — الانتصار والرد على ابن الراوندى الملاحد ما قصد به من الكتب على
المسلمين والطعن عليهم (الانتصار) .

أبى الحسين عبد الرحيم بن عثمان الخياط المعتزلى (حوالى ٣٠٠ هـ)

مع مقدمة وتحقيق وتعليقات الدكتور نيجرج الاستاذ بجامعة ابساله
مملكة السويد ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥ م .

٢ — شرح الاصول الخمسة (الشرح) .

لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد (١٥ هـ) تعليق الامام أحمد بن
الحسين بن أبى هاشم حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان ،
مكتبة وهبة ، القاهرة ، الطبعة الاولى ١٣٨٤ هـ — ١٩٦٥ م .

٣ — المحيط بالتكليف (المحيط) .

القاضى عبد الجبار (١٥ هـ) جمع الحسن بن أحمد بن متوية تحقيق عمر
السيد عزمى ، مراجعة الدكتور أحمد فؤاد الاهوائى ، المؤسسة
المصرية للتأليف والانباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة
القاهرة ١٩٦٥ م .

٤ — المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (المغنى) (عشرون جزءا) .

املاء القاضى أبى الحسن عبد الجبار الاسد ابادى (١٥ هـ) .

الجزء الرابع : رؤية البارى تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمى ،
الدكتور أبو البوما الغنيمى التفتازانى ، القاهرة ١٩٦٥ م .

الجزء الخامس : الفرق غير الاسلامية تحقيق محمد محمد الخضير ،
القاهرة ١٩٦٥ . وكلاهما مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور وبإشراف
الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء
والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة .

الجزء السادس : ١ — التعديل والتجوير تحقيق الدكتور أحمد فؤاد
الاهوائى ومراجعة الدكتور ابراهيم مذكور بإشراف الدكتور طه
حسين ، الطبعة الاولى القاهرة ١٩٦٢ م . ٢ — الارادة تحقيق
الاب ج . ش . قنوائى مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور ، اشراف

الدكتور طه حسين القاهرة (بدون تاريخ) . وزارة الثقافة والارشاد القومى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر .

الجزء السابع : **خلق القرآن** قوم نصه ابراهيم الابيارى باشراف الدكتور طه حسين ، الجمهورية العربية المتحدة ، وزارة الثقافة والارشاد القومى ، الادارة العامة للثقافة الطبعة الاولى ١٣٨٠ هـ — ١٩٦١ م .

الجزء الثامن : **المخلوق** تحقيق الدكتور توفيق الطويل ، سعيد زايد ، راجعه الدكتور ابراهيم مذكور باشراف الدكتور طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة (بدون تاريخ) .

الجزء التاسع : **التوليد** تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ، راجعه الدكتور ابراهيم مذكور باشراف الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة (بدون تاريخ) .

الجزء الحادى عشر : **التكليف** تحقيق الاستاذ محمد على النجار ، الدكتور عبد الحليم النجار مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور ، اشرف الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

الجزء الثانى عشر : **النظر والمعارف** تحقيق الدكتور ابراهيم مذكور ، باشراف الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .

الجزء الثالث عشر : **اللفظ** حققه الدكتور ابو العلا عفيفى ، وراجعه الدكتور ابراهيم مذكور باشراف الدكتور طه حسين ، وزارة الثقافة والارشاد القومى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ١٣٨٢ هـ — ١٩٦٢ م .

الجزء الرابع عشر : الاصلاح ، استحقاق الذم ، التوبة ، تحقيق
الاستاذ مصطفى السقا راجعه الدكتور ابراهيم مذكور ، اشراف
الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ،
الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

الجزء الخامس عشر : النبوات والمعجزات ، تحقيق الدكتور محمود
الخضري ، الدكتور محمود قاسم ، مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور
واشراف الدكتور طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ،
القاهرة ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

الجزء السادس عشر : اعجاز القرآن قدم نصه على نسختين خطيتين
أمين الخولى باشراف الدكتور طه حسين ، الجمهورية العربية
المتحدة ، وزارة الثقافة والارشاد القومى ، الادارة العامة للثقافة ،
القاهرة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٠ م .

الجزء السابع عشر : (الموجود منه) الشرعيات حرر نصه من مصورة
واحدة أمين الخولى واشراف على احيائه الدكتور طه حسين ، وزارة
الثقافة والارشاد القومى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة
والطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٣ .

الجزء المتمم العشرين : القسم الاول ، فى الامامة ، تحقيق الدكتور
عبد الحليم محمود ، الدكتور سليمان دنيا ، مراجعة الدكتور ابراهيم
مذكور ، باشراف الدكتور طه حسين ، الدار المصرية للتأليف
والترجمة ، القاهرة (بدون تاريخ) ، القاهرة (بدون تاريخ) .

ثالثا : تاريخ الفرق .

١ — مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين (مقالات) .

شيخ أهل السنة والجماعة الامام ابن الحسن على بن اسماعيل

الاشعرى (٣٣٠ هـ) تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، جزءان ،
النهضة المصرية ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م .

٢ — **التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع (التنبيه) .**

الامام الفقيه المحدث الثقة أبى الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن
الملطى الشافعى (٣٧٧ هـ) . قدم له وعلق عليه محمد زاهد بن
الحسن الكوثرى ، وكيل المشيخة الاسلامية فى الخلافة العثمانية
سابقا ، مكتبة المثنى ، بغداد ، مكتبة المعارف بيروت ، ١٣٨٨ هـ —
١٩٦٨ م .

٣ — **الفرق بين الفرق (الفرق) .**

صدر الاسلام الاصولى العالم المتفنن عبد القاهر بن طاهر بن محمد
البغدادى الاسفراينى التميمى (٤٢٩ هـ — ١٠٣٧ م) ، حقق أصوله
وفصله وضبط شكله وعلق على حواشيه محمد محى الدين عبد
الحميد ، محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة (بدون تاريخ) .

٤ — **المال والنحل (المال) .**

الشهرستانى (٥٤٨ هـ) ، خمسة أجزاء ، محمد على صبيح وأولاده ،
القاهرة (بدون تاريخ) .

رابعا ، بعض المصادر الاخرى .

هناك بعض النصوص والمصادر العامة الاصلية التى تم الاطلاع
عليها دون الاقتباس منها . فالمادة مكررة وليس بها جديد . وهناك
بعض المصادر الاخرى التى لم نطلع عليها الا لما اما لانها مطبوعة
ويصعب العثور عليها او مخطوطة .

١ — **بعض المصادر الاخرى فى العقائد الاشعرية .**

١ — **كتاب التوحيد .**

للشيخ الامام علم الهدى أبى منصور بن محمود الماترىدى السمرقندى

(٣٣٣ هـ) حققه وقدم له الدكتور متح الله خليف ، دار المشرق
بيروت ، ١٩٧٠ م .

ب — كتاب البداية من الكفاية في الهداية في اصول الدين .

للشيخ الامام نور الدين الصابوني ، (٥٨٠ هـ) حققه وقدم له الدكتور
فتح الله خليف ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٩ م .

ج — الاصول والفروع .

لابن حزم الاندلسي (٥٤١ هـ) تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور محمد
عاطف العراقي ، الدكتورة سهير فضل الله ابو واغية ، الدكتور
ابراهيم ابراهيم هلال ، الطبعة الاولى ، النهضة العربية ، القاهرة
١٩٧٨ م .

د — العقيدة الطحاوية .

شرح وتعليق محمد ناصر الدين الالباني ، ١٣٩٤ هـ .

هـ — الاعتقاد على مذهب السلف اهل السنة والجماعة .

للإمام المحافظ الكبير ابي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨ هـ)
صححه ونشره لأول مرة العلامة السلفي الشيخ أحمد محمد مرسى ،
القاهرة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦١ م .

و — عقائد السلف .

للاثمة أحمد ابن حنبل (٢٤١ هـ) ، البخاري (٢٧٦ هـ) ، ابن قتيبة
(٢٧٦ هـ) ، عثمان الدارمي (٢٨٠ هـ) ، القاسمي (١٣٣٢ هـ) ،
على سامي النشار ، عمار جمعي الطالبی ، منشأة المعارف ،
الاسكندرية ، ١٩٧١ م .

ز — عقيدة الفرقة الناجية .

لصابوني (٥٨٠ هـ) ، الصنعاني (٨٤٠ هـ) ، المقرئ (٨٤٥ هـ) ،

محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦ هـ) ، الشوكاني (١٢٢٥ هـ) اعداد
وتقديم عبد الله حجاج ، دار الوحي ، القاهرة (بدون تاريخ) .

ح — مجموعة التوحيد .

لشيخ الاسلام احمد بن تيمية وشيخ الاسلام محمد بن عبد الوهاب ،
دار الفكر ، القاهرة ، ١٩٧٨ هـ .

ط — قلائد الخرائد في اصول العقائد .

العلامة الكبير معز الدين السيد محمد المهدي الحسيني الشهير
بالقزويني (١٣٠٠ هـ) حققها وعلق عليها جودت كاملي القزويني ،
بغداد ، ١٩٧٢ م .

ي — الجواهر الكلامية في ايضاح العقيدة الاسلامية .

الاستاذ العلامة شيخ المحققين الشيخ طاهر بن صالح الجزائري
(١٣٣٨ هـ) دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ،
القاهرة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٠ م .

٢ — بعض المصادر الاخرى في العقائد الاعتزالية .

ا — رسائل العدل والتوحيد .

الامام الحسن البصري (١١٠ هـ) ، الامام القاسم الرسي (٢٤٦ هـ) ،
القاضي عبد الجبار بن أحمد (٤١٥ هـ) ، الشريف المرتضى (٨٤٠ هـ)
دراسة وتحقيق محمد عمارة ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

ب — رسائل العدل والتوحيد .

الامام يحيى بن الحسين (٢٩٨ هـ) دراسة وتحقيق محمد عمارة ،
دار الهلال القاهرة ، ١٩٧١ م .

ج — المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين .

لابي رشيد النيسابوري المعتزلي سعيد بن محمد بن سعيد (٤٠٠ هـ)

تحقيق وتقديم د . معن زيادة ، د . رضوان السيد ، معهد الانماء
العربي الطبعة الاولى بيروت ، ١٩٧٩ م .

د — في التوحيد .

ديوان الاصول لابي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري (٤٠٠ هـ)
تحقيق د . محمد عبد الهادي أبو ريذة ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة
١٩٦٩ م .

ه — التفكير في احكام الجواهر والاعراض .

الحسن بن متوية النجرائي المعتزلي (٦٩ هـ) تحقيق وتقديم وتعليق
د . سامي نصر لطف ، د . فيصل بندير عون ، دار الثقافة ، القاهرة
١٩٧٥ م .

و — باب ذكر المعتزلة .

من كتاب المنية والاصل في شرح كتاب الملل والنحل لاحمد بن يحيى
بن المرتضى (٨٤٠ هـ) اعنتني بتصحيحه توما أرندل ، دار صادر
بيروت ، حيدر آباد الدكن ١٣١٦ هـ .

ز — فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة .

أبو القاسم البلخي (٣١٩ هـ) ، القاضي عبد الجبار (٤١٥ هـ) ،
الحاكم الجسسي (٤٩٤ هـ) اكتشفها وحققها فؤاد السيد ، الدار
التونسية للنشر ، تونس ١٩٧٤ م .

٣ — بعض المراجع المطبوعة والمخطوطات التي لم نطلع عليها .

أ — تهذيب الكلام .

سعد الدين التفتازاني (٧٩١ هـ) .

ب — المعتمد في أصول الدين .

للقاضي أبي يعلى الحنبلي الفراء ، حقق له د . وديع زيدان حداد
بيروت .

- ج — كتاب الدر المنضيد في اخلاص كلمة التوحيد .
للإمام العلامة بن علي الشوكاني ، مطبعة المنار ، مصر ١٣٤٠ هـ .
- د — الروضة البهية فيما بين الاشعرية والماتريدية .
تأليف أبو عذبة ، حيدر آباد ، ١٣٢٢ هـ .
- هـ — خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الاشاعرة مع الماتريدية
عبد الله بن عثمان بن موسى ، دار الكتب المصرية رقم ٣٤٤١ ج .
- و — تاويلات اهل السنة للماتريدي ، دار الكتب المصرية ٨٧٣ تفسير .

فهرس الموضوعات

الباب الخامس

التاريخ المتعين

الفصل الحادى عشر

النظر والعمل (الاسماء والاحكام)

الموضوع	الصفحة
اولا : مقدمة	٥
١ - وضع المشكلة واهميتها	٥
٢ - ابعاد الشعور	١٠
ثانيا : النظر	١٤
١ - هل هناك فكر نظرى ؟	١٩
٢ - هل يوجد ايمان نظرى بلا تصديق او اقرار او عمل ؟	٢٨
أ - هل الايمان معرفة بلا تصديق ؟	٣٠
ب - هل الايمان معرفة بلا اقرار ؟	٣٠
ج - هل الايمان معرفة دون عمل ؟	٣٢
د - هل الايمان معرفة وتصديق دون اقرار وعمل ؟	٣٣
هـ - هل الايمان معرفة واقرار دون تصديق وعمل ؟	٣٣
و - هل الايمان معرفة وعمل دون تصديق واقرار ؟	٣٧
ز - هل الايمان معرفة وتصديق واقرار دون عمل ؟	٣٨
ح - هل الايمان معرفة وتصديق وعمل دون اقرار ؟	٤٠

الموضوع	الصفحة
ط — هل الايمان معرفة واقرار وعمل دون تصديق ؟	٤٠
ى — الايمان معرفة وتصديق واقرار وعمل	٤١
ثالثا : التصديق	٤٢
١ — هل يوجد تصديق بلا استدلال ؟	٤٥
٢ — هل الايمان تصديق دون معرفة او اقرار او عمل ؟	٥٠
أ — هل الايمان تصديق دون اقرار ؟	٥٢
ب — هل الايمان تصديق دون عمل ؟	٥٤
ج — هل الايمان تصديق واقرار وعمل دون معرفة ؟	٥٦
د — الايمان تصديق ومعرفة واقرار وعمل	٥٧
رابعا : الاقرار	٥٨
١ — ماذا يعنى الاقرار ؟	٥٨
٢ — هل الايمان اقرار دون معرفة وتصديق وعمل ؟	٦٢
أ — هل الايمان اقرار دون عمل ؟	٦٤
ب — الايمان اقرار ومعرفة وتصديق وعمل	٦٩
خامسا : العمل	٧٢
١ — ماذا يعنى العمل ؟	٧٧
٢ — هل يسقط العمل ؟	٨٤
أ — تشخيص الاحكام	٨٥
ب — اسقاط التكليف	٨٧
ج — اباحة المحرمات	٩١
د — ايقاف الحدود	٩٧

الموضوع	الصفحة
هـ — تأويل العبادات	١٠٠
و — تغيير المعاملات	١٠٦
سادسا : مرتكب الكبيرة	١١٦
— هل مرتكب الكبيرة مؤمن أو كافر أو فاسق ؟	١٢٠
أ — هل مرتكب الكبيرة مؤمن ؟	١٢١
ب — هل مرتكب الكبيرة كافر ؟	١٢٦
ج — هل مرتكب الكبيرة فاسق أو منافق ؟	١٣٣
٢ — هل الايمان يزيد وينقص ؟	١٣٩
سابعا : خاتمة ، الواقع التاريخي بين الثبات والتغير	١٤٤
أ — الواقع التاريخي الثابت	١٤٥
أ — امامة عثمان	١٤٥
ب — حروب علي	١٤٩
ج — التحكيم	١٥٥
٢ — الواقع التاريخي المتغير	١٥٩

الفصل الثاني عشر

الحكم والثورة (الامامة)

أولا : مقدمة ، وضع المسألة	١٦٣
أ — هل الامامة فرع أم أصل ؟	١٦٦
٢ — اسم المشكلة وتعريفها واقتسامها	١٧٢

الموضوع	الصفحة
ثانيا : وجوب الامامة	١٧٤
١ — هل الامامة غير واجبة أصلا ؟	١٧٥
٢ — الامامة واجبة	١٨٤
١ — هل الامامة واجبة على الله أم على العباد ؟	١٨٦
ب — وجوبها على العباد سمعا	١٨٩
ج — وجوبها على العباد عقلا	١٩٥
ثالثا : كيفية ثبوتها	٢٠٠
١ — هل تثبت الامامة بالنص والتعيين ؟	٢٠٣
١ — النص الجلى والنص الخفى	٢٠٣
ب — النص المقرون بدليل المعجزة أو العقل أو الخروج	٢١١
ج — الواقع التاريخى	٢١٦
٢ — الامامة عقد واختيار	٢٣٠
١ — صفة العقد	٢٣١
ب — صفة العاقدین	٢٤١
ج — الواقع التاريخى	٢٤٥
رابعا : صفات الامام وشروط الامامة	٢٥٢
١ — هل هناك صفات للامام ؟	٢٥٣
أ — الخلود والرجعة	٢٥٣
ب — الغيبة والانتظار	٢٦٣
ج — العصمة والتقية	٢٦٧
د — العلم والتعليم	٢٧٣

الصفحة	الموضوع
٢٨٤	٢ — شروط الامامة
٢٨٥	أ — هل النسب شرط ؟
	ب — الشروط العادية (الاسلام ، الحرية ، الذكورة ،
٢٩١	والبلوغ)
٢٩٤	ج — الشروط الواجبة (العلم ، العدل ، والتدبير)
٢٩٩	د — هل تجوز امامة المفضول مع وجود الامضل ؟
٣٠٤	خامسا : الثورة على الحكم
٣٠٤	أ — الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
٣١٦	٢ — متى تجوز طاعة الامام ومتى يجوز خلع أو الخروج عليه
٣١٦	أ — طاعة الامام
٣٢٢	ب — خلع الامام
٣٢٤	ج — الخروج على الامام
٣٣٦	سادسا : الامامة في التاريخ ، انهيار أم نهضة ؟
٣٣٧	أ — ماذا يعنى التفضيل بين الائمة ؟
٣٤١	٢ — التفضيل بداية الانهيار
٣٤٢	أ — هل هناك تفضيل في نساء النبي وبناته ؟
٣٤٦	ب — هل هناك تفضيل بين الخلفاء الاربعة ؟
٣٥٨	ج — هل هناك تفضيل بين الصحابة ؟
٣٦٤	د — هل هناك تفضيل بين القورن ؟
٣٧٠	هـ — هل هناك تفضيل بين العلماء ؟
٣٨٠	و — هل هناك تفضيل بين الامم ؟

الصفحة	الموضوع
٣٨٠	٣ — التوحيد بداية النهضة
٣٨١	١ — الانسان والتاريخ
٣٨٣	ب — التوحيد والثورة
٣٨٧	ج — الحزب الثورى
٣٩٣	خاتمة : من الفرقة العقائدية الى الوحدة الوطنية
٣٩٨	أولا : مقدمة ، هل يجوز تكفير الفرق ؟
٤٠٧	ثانيا : هل هناك تكفير عقائدى نظرى ؟
٤٠٩	١ — هل هناك تكفير فى المقدمات النظرية ؟
٤٠٩	أ — نظرية العلم
٤١٢	ب — نظرية الوجود
٤٢٤	٢ — هل هناك تكفير فى العقليات (الالهيات) ؟
٤٢٧	أ — الوعى الخالص (الذات)
٤٣٠	ب — الوعى المتعين (الصفات)
٤٤٠	ج — خلق الانفعال
٤٤٥	د — العقل الغنائى
٤٥٠	٣ — هل هناك تكفير فى السبعيات (النبوات) ؟
٤٥١	أ — تطور الوعى (النبوة)
٤٥٤	ب — مستقبل الانسانية (المعاد)
٤٥٦	ج — النظر والعمل (الاسماء والاحكام)
٤٦٥	د — الحكم والثورة (الامامة)
٤٦٩	ثالثا : هل هناك تكفير شرعى عملى ؟
٤٧٥	١ — حقوق افراد

الموضوع	الصفحة
١ — الحقوق الاجتماعية	٤٧٦
ب — الحقوق الاقتصادية	٤٧٨
ج — الحقوق السياسية	٤٨٠
٢ — فرق الامة	٤٨٢
أ — هل هناك كفر لا تقبل منهم الجزية ؟	٤٨٤
ب — هل هناك كفر تقبل منهم الجزية ؟	٤٩٢
ج — حكم من لم يلزمهم الاسلام أو المرتدين عنه	٤٩٦
٣ — فرق المعارضة	٤٩٩
أ — المعارضة السرية في الداخل	٥٠٠
ب — المعارضة العلنية في الخارج	٥١١
ج — المعارضة العلنية في الداخل	٥١٦
٤ — فرقة السلطان	٥٣٦
رابعاً من الوحدة الى التفرق أو من التفرق الى الوحدة	٥٤٨
١ — اصول التفرق والوحدة	٥٥١
أ — هل التفرق جغرافى طبيعى ؟	٥٥١
ب — هل التفرق قومى حضارى ؟	٥٥٢
ج — التفرق العقائدى المذهبى	٥٥٤
د — تحديد المصطلحات	٥٦٠
٢ — من الوحدة الى التفرق	٥٦٦
أ — التاريخ الرمضى	٥٦٦
ب — التاريخ الموجه	٥٨٠
ج — الاحصاء العددى	٥٩٦

الموضوع	الصفحة
٣ — من التفرق الى الوحدة	٦٠٧
أ — الشعور البنائى (المذهبى)	٦٠٨
ب — الشعور الجدلى (التاريخى)	٦١٣
ج — الشعور الاجتماعى (السياسى)	٦٣٠
٤ — خاتمة الخاتمة	٦٥١
المصادر والمراجع	٦٥٥
اولا : العقائد الاشعرية	٦٥٥
ثانيا : العقائد الاعتزالية	٦٦٣
ثالثا : تاريخ الفرق	٦٦٦
رابعا : بعض المراجع المطبوعة والمخطوطات التى لم نطلع عليها	٦٧٠
فهرس الموضوعات	٦٧٣

رقم الايداع بدار الكتب

١٩٨٨/١٦٢٠

٩٧٧ — ١٣٣ — ٠٧٠ — د

دار النهر للطباعة

« التراث والتجديد » في جبهته الأولى « موقفنا من التراث القديم » هو مشروع جيلنا في مطلع القرن الخامس عشر، وفي نهاية السبعة قرون الثانية في تاريخ الحضارة الإسلامية، يضع شروط النهضة بعد أن وصف ابن خلدون نشأة الحضارة وتطورها وانهارها في السبعة قرون الأولى. يقلل الإصلاح الديني من عثرته بعد كبوته، ويحوله إلى نهضة شاملة، يعيد بناء العلوم القديمة التي تكونت في فترة الانتصار، وتوقفت بنهاية الفترة الأولى، وينقلها إلى فترة الهزيمة حتى يتطابق « الروح » مع اللحظة التاريخية التي نمر بها .

« من العقيدة إلى الثورة » هي المحاولة الأولى منذ المغنى في أبواب التوحيد والعدل « للقاضى عبد الجبار، و « رسالة التوحيد » للإمام محمد عبده « ، و « تجديد التفكير الديني في الإسلام » للفيلسوف محمد اقبال ، لإعادة بناء علم أصول الدين القديم بناء على الظروف الحالية للمجتمع الإسلامى كأيدىولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة التحديات الرئيسية للعصر: الاحتلال، والقهر، والفقر، والتجزئة، والتخلف، والتغريب، والفتور، وحتى يتحول التوحيد من مجرد شهادة لفظية وإيمان قلبى إلى شهادة عملية على العصر تفجر الطاقات، وتساعد على التغير الاجتماعى .

« النظر والعمل — الامامة » هو المجلد الخامس من هذه المحاولة . ويشمل الباب الخامس « التاريخ المتعين » أى تحقق التاريخ العام في حياة الفرد والدولة . الفصل الأول « النظر والعمل » أو « الأسماء والأحكام » . هل الإيمان نظرتصديق أم إقرار وعمل ؟ هل يمكن إصدار أحكام على حوادث التاريخ الماضية مثل الفتنة الكبرى ؟ الفصل الثانى « الحكم والثورة » أو « الامامة » . وإذا كان الغالب على القدماء طاعة الامام فإن سؤالنا : متى تجب الثورة على الحكم ؟ وإذا كان حكم القدماء على التاريخ بأنه انهيار من النبوة والخلافة إلى الملك العضود فهل يمكن لجيلنا أن يضع شروط النهضة ؟ وتعرض الخاتمة لحديث الفرقة الناجية ، وهل يجوز تكفير فرق الأمة ؟ وكيف يمكن الانتقال من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية ؟

مكتبة مديولا

٦ ميدان طلعت حرب — القاهرة ب : ٧٥٦٤٢١

.. طبع الغلاف بالمطبعة الفنية ت : ٩١١٨٦٢